DAVID BRADING

LOS ORÍGENES DEL NACIONALISMO MEXICANO





COLECCIÓN PROBLEMAS DE MÉXICO

El nacionalismo ha sido la ideología de la Revolución Mexicana. Después de la derrota militar de la dictadura porfiriana, y del triunfo constitucionalista sobre los ejércitos campesinos, el nacionalismo se convirtió, a partir de 1917, en la ideología oficial del nuevo Estado. En cuanto tal, ha impregnado casi todas las manifestaciones de vida política y cultural en el país. Ideología en crisis desde hace algunos años, no ha dejado, sin embargo, de gravitar sobre la conciencia colectiva. De allí la importancia de su estudio.

David Brading, en este libro, se propone indagar los orígenes del nacionalismo mexicano. Y muestra cómo éstos se localizan en los principales temas del patriotismo criollo, posteriormente transformados en la retórica del nacionalismo mexicano, sobre todo por fray Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante. Pero también examina el relativo fracaso de este protonacionalismo para encontrar un amplio apoyo después de la Independencia, a la luz de un análisis de la ideología y la composición del liberalismo mexicano. De tal manera, el nacionalismo de la revolución aparece como un rescate y revaloración de los principales mitos y temas creados al calor de la lucha por la Independencia.

PM 12/5

David Brading

Los orígenes del nacionalismo mexicano

Colección
Problemas de México



Ediciones Era

Colección coordinada
por Rubén Jiménez Ricárdez

Agradecemos a la Secretaría de Educación Pública
la cesión de la presente traducción
Primera edición: 1973 [SepSetentas]
Traducción: Soledad Loaeza Grave
Primera edición en Problemas de México: 1980
ISBN: 968-411-044-8
Primera reimpresión: 1983
Segunda reimpresión: 1985
Segunda edición ampliada: 1988
Primera reimpresión: 1991
ISBN: 968-411-175-4

Avena 102, 09810, México, D. F.
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Para Celia Wu Luy

Índice

Prefacio

Si bien en los últimos tiempos quienes se han dedicado al estudio de México han comentado las fuertes corrientes nacionalistas que surgieron durante la Revolución, pocos han intentado investigar el fenómeno de manera ordenada, menos aún definir su contenido con cierta precisión. Sin embargo, el término pierde su significado si no es cuidadosamente delimitado, y se convierte en una etiqueta que se utiliza para designar cualquier cosa que parezca especialmente mexicana, ya sea el gusto por los mariachis o la nacionalización de la industria petrolera. Para empezar debe distinguirse del patriotismo, es decir, del orgullo que uno siente por su pueblo, o de la devoción que a uno le inspira su propio país. En general, el nacionalismo constituye un tipo específico de teoría política; con frecuencia es la expresión de una reacción frente a un desafío extranjero, sea éste cultural, económico o político, que se considera una amenaza para la integridad o la identidad nativas. Comúnmente su contenido implica la búsqueda de una autodefinición, una búsqueda que tiende a ahondar en el pasado nacional en pos de enseñanzas e inspiración que sean una guía para el presente. En Europa, la fuente de la mayoría de las teorías nacionalistas fue la reacción alemana contra la filosofía universalista y racionalista de la Ilustración y la Revolución francesas. Desde entonces el nacionalismo se ha visto asociado con el pensamiento historicista y conservador.

En el presente siglo en México el nacionalismo se convirtió en el vehículo de un doble ataque contra los intelectuales positivistas que denigraban la tradición nacional, y contra el dominio del capitalismo liberal de Estados Unidos. En su intento por definir y defender la esencia de lo mexicano, ideólogos como José Vasconcelos, Manuel Gamio y Andrés Molina Enríquez propusieron diferentes teorías. No obstante, a un nivel más popular, los nacionalistas de la Revolución recurrieron a la tradición y a los mitos e ideas que fueron formulados durante las guerras de Independencia. Tal fue el origen del extendido indigenismo y de la exaltación de los héroes de la Insurgencia. En este caso, como en el del ejido, la Revolución representó una revivificación y una revaloración de las tradiciones que empezaban a desvanecerse, así como un repudio a la época liberal-positivista.

Este estudio trata de indagar en la formación de los principales temas del patriotismo criollo y su brillante transformación en la retórica del nacionalismo mexicano, en gran parte producto de fray Servando Teresa de Mier y de Carlos María de Bustamante. Para explicar el relativo fracaso de este protonacionalismo en encontrar un amplio apoyo después de la

Independencia, propongo un análisis de la ideología y la composición del liberalismo mexicano. Además, incluyo numerosas citas de los escritos de los dos hombres arriba mencionados, para ofrecer una imagen más clara de ellos. Como observador europeo que explora un terreno casi desconocido, me he basado en la orientación de autores mexicanos y de algunos otros. Me siento profundamente agradecido en especial con la obra de Edmundo O'Gorman. Además me ayudaron mucho los escritos de Luis Villoro, Francisco de la Maza, John Leddy Phelan y Antonello Gerbi. Huelga decir que es totalmente mía la responsabilidad por las opiniones que expreso en este trabajo, dado que no he discutido el tema con ninguna de las personas mencionadas. Por último quisiera agradecer a los grupos de estudiantes de Berkeley que pacientemente escucharon con tanto interés las disquisiciones referentes a fray Servando Teresa de Mier y a otros pensadores mexicanos.

D. B.

Yale, New Haven, 1972

Nota a la primera reimpresión

El texto de la presente edición no difiere sustancialmente de la versión original publicada en 1973 en la colección SepSetentas. Algunos errores de traducción han sido rectificados y unas cuantas referencias se han añadido para ponerlo al día. El intentar abarcar más hubiera significado escribir un nuevo libro. Se hace mención en las notas a trabajos que suplementan la sección sobre el "Patriotismo criollo", ensayo que fue redactado inicialmente como una introducción al estudio de fray Servando Teresa de Mier, cuyos escritos y vida despertaron por primera vez mi interés en este tema.

D. B.
Cambridge, 1979

Nota a la segunda edición ampliada

He aprovechado la ocasión de una nueva edición en español de este libro para añadir la posdata. "El patriotismo liberal", escrita para la edición inglesa publicada en 1985 por el Centre of Latin American Studies de la Universidad de Cambridge. La autoría de la famosa *Representación* del Ayuntamiento de la Ciudad de México, de 1771, se atribuye ahora al oidor Antonio Joaquín de Rivadeneira y Barrientos, y no al regidor José González de Castañeda. Por otra parte, deseo llamar la atención sobre las nuevas fuentes mencionadas en la página 54, encontrado en el Archivo General de Indias de Sevilla, el cual demuestra que fray Servando Teresa de Mier estuvo encarcelado en España en la década de 1790.

D. B.
Cambridge, 1988

I. Patriotismo criollo

> Muchas veces el hombre vive y muere
> Entre sus dos eternidades,
> La de la raza y la del alma,
> Y la antigua Irlanda lo sabía muy bien.
>
> W. B. Yeats, *Under Ben Bulben*

El temprano nacionalismo mexicano heredó gran parte del vocabulario ideológico del patriotismo criollo. Los principales temas —la exaltación del pasado azteca, la denigración de la Conquista, el resentimiento xenofóbico en contra de los gachupines y la devoción por la Guadalupana— surgieron a partir de ese lento, sutil y con frecuencia contradictorio cambio que se operó en las simpatías a través de las cuales los descendientes de los conquistadores y los hijos de posteriores inmigrantes crearon una conciencia característicamente mexicana, basada en gran medida en el repudio a sus orígenes españoles, y alimentada por la identificación con el pasado indígena. Las raíces más profundas del esfuerzo por negar el valor de la Conquista se hallan en el pensamiento criollo que se remonta hasta el siglo XVI.[1] El poderoso atractivo político de estos temas y sus repercusiones populares fue lo que distinguió a la ideología insurgente mexicana del cuerpo más convencional de ideas que utilizaron los movimientos libertarios de América del Sur. Más aún, la revivificación del indigenismo durante la revolución del presente siglo, confirma su perenne atractivo sobre el intelecto mexicano.

Hasta ahora todavía no se han podido definir las etapas a través de las cuales los españoles americanos fueron tomando conciencia de sí mismos como americanos. Esta transición, aparentemente sencilla, se vio obstaculizada por las señaladas diferencias étnicas y sociales que los separaban de la gran masa de indígenas, mulatos y mestizos, quienes para fines del siglo XVIII representaban casi las cuatro quintas partes de la población mexicana.[2] El vínculo que unía a esta variada mezcla de razas y clases era más el catolicismo que una conciencia de nacionalidad. Los españoles, tanto europeos como americanos, disfrutaban de un virtual monopolio de

[1] Después de la publicación de la primera edición de este libro, encontré dos obras con el mismo tema: Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Guatemala, 1971 y Jacques La Faye, *Quetzalcóatl y la Guadalupana*. México, 1976.

[2] Fernando Navarro y Noriega, *Memoria sobre la población del reino de la Nueva España*.

todas las posiciones de prestigio, poder y riqueza. El líder natural de esta sociedad colonial era el clero criollo. La invocación de temas históricos y religiosos como parte de la retórica patriótica servía para reducir la distancia que separaba a la élite de las masas y los unía bajo un estandarte mexicano común contra España, sin despertar ningún conflicto étnico o social. En última instancia, el patriotismo criollo expresaba los sentimientos e intereses de una clase alta, a la que se le negaba su derecho de nacimiento: el gobierno del país.

EL PASADO INDÍGENA Y LOS PRIMEROS CRIOLLOS

No es sino hacia fines del siglo XVI cuando encontramos una gran cantidad de literatura criolla, caracterizada por una amarga nostalgia y un profundo sentimiento de desplazamiento. El antiguo sueño conquistador de fundar una sociedad señorial en el Nuevo Mundo había quedado reducido a cenizas. La paulatina desaparición de la población indígena disminuyó drásticamente el valor de las encomiendas. La hostil reserva de la Corona y de sus funcionarios desvaneció cualquier esperanza de recompensa política. Todos los cronistas de la época coinciden en señalar que muy pocas familias de conquistadores pudieron mantener sus propiedades o posición social hasta la tercera generación. Al mismo tiempo, la emergente economía de exportación, basada en la minería de la plata y en el comercio ultramarino, enriquecía a una nueva ola de inmigrantes españoles. La primera caracterización de la condición criolla nació de la angustia de estos encomenderos en decadencia. Gonzalo Gómez de Cervantes exclamaba:

> Los que ayer estaban en tiendas y tabernas y en otros ejercicios viles, están hoy puestos y constituidos en los mejores y más calificados oficios de la tierra, y los caballeros y descendientes de aquellas gentes que la conquistaron y ganaron, pobres, abatidos, desfavorecidos y arrinconados.[3]

Baltasar Dorantes de Carranza se hizo eco de estas amargas palabras:

> ¡Oh Indias!, madre de extraños, abrigo de forajidos y delincuentes, patria común a los innaturales, dulce beso y de paz a los recien venidos [. . .] madrastra de vuestros hijos y destierro de vuestros naturales, azote de los propios [. . .][4]

[3] Gonzalo Gómez de Cervantes, *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo xvi. México,* 1944, p. 194.

[4] Baltasar Dorantes de Carranza, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España,* México, 1902, pp. 113-14. Véase también: Jorge A. Manrique, "La época crítica de la Nueva España a través de sus historiadores", *Tercera Reunión de Historiadores Mexicanos y Norteamericanos,* Oaxtepec, 1969.

Para remediar la crisis por la que atravesaba su clase, estos críticos criollos sugerían un nuevo repartimiento permanente de indígenas. Luego del fracaso de esta demanda, algunos propusieron que todos los puestos administrativos del Nuevo Mundo estuvieran reservados para los nacidos en América. Un virrey mexicano señalaba:

> corra voz común por forzosos han de ser corregidores y administradores de justicia sólo los descendientes de conquistadores.

Pero ya su predecesor, Martín Enríquez (1568-1580), advertía a la Corona acerca de la irresponsabilidad de muchos criollos:

> no les fiara una vara de almotacén.[5]

En los años posteriores se profundizarían las sospechas y los prejuicios del gobierno a este respecto.

Para principios del siglo XVII el español americano había creado una imagen de sí mismo que gozó de diversos grados de aceptación a través del tiempo. El criollo era el heredero desposeído. Una generación después, el cronista peruano Antonio de la Calancha, originario de Chuquisaca, ofrecía una fórmula extraordinariamente concisa que expresaba este sentimiento:

> los nacidos en ella [Perú] son peregrinos en su patria; los advenedizos son los herederos de sus honras.[6]

Muchos criollos buscaron en Bartolomé de Las Casas una explicación más profunda de su desahucio. Las severas denuncias que este autor pronunciaba contra las crueldades españolas y la destrucción que provocó la Conquista, fueron cada vez más ampliamente aceptadas. Entonces empezó a pensarse que la sociedad colonial carecía de fundamentos morales firmes. Los crímenes de los conquistadores habían sido castigados con la pobreza y la miseria de sus descendientes. En 1597, el arzobispo mexicano de Santo Domingo, Agustín Dávila Padilla, elogiaba la obra del gran dominico y virtualmente lo canonizaba, al llamarlo "el Apóstol de las Indias". Poco después otro cronista dominico, Antonio de Remesal, publicó otra apología todavía más apasionada. El efecto de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* alejaría de España a algunos de los lectores simpatizantes y difundiría un sentimiento de culpabilidad provocado por los orígenes sangrientos de la América española. Dávila Padilla manifestó este sentimiento cuando atribuyó directamente la devastación pro-

[5] *Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores.* México, 1867, pp. 249, 255.

[6] Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú.* Barcelona, 1639, p. 72.

ducida por los piratas ingleses a un castigo divino por las injusticias de la Conquista.[7]

No obstante, en general, la aceptación total de la obra de Las Casas fue posterior. El sentimiento criollo de despojo había de ahondarse hasta conducir al desapego absoluto. Mientras tanto las publicaciones de este periodo se caracterizaron por una profunda nostalgia inspirada por los heroicos logros de la Conquista, tanto militares como espirituales. Las dos historias clásicas que aparecieron a principios del siglo XVII, *Los comentarios reales* y la *Monarquía indiana*, ya eran en cierta medida anacrónicas, puesto que incluían materiales que reflejaban las impresiones de una generación anterior. Aun así, el peso de su autoridad sirvió para impedir un rechazo demasiado apresurado de la Conquista. Su ambiguo tratamiento de la relación entre las civilizaciones indígenas, cuidadosamente descritas, y la sociedad colonial que las remplazó, sería durante muchos años la visión característica criolla del pasado americano. La mayoría de los intelectuales mantenía sus simpatías históricas en dos compartimientos diferentes; pocos intentaban reconciliarlas.

La figura que representa con mayor fidelidad la ambigüedad de esta visión es Garcilaso de la Vega. Hijo ilegítimo de uno de los principales conquistadores, vástago de una ilustre familia española y de una princesa inca, este mestizo del siglo XVI eligió el camino del exilio. Educado en la sociedad en transición del Cuzco, con sus tonos feudales y de heroísmo hispánico y su persistente pasado inca, Garcilaso vivió la madurez en España. Resentido y ambicioso, asumió el papel de la humildad exótica, llamándose a sí mismo "un indio antártico" y "el Inca".[8] Esta actitud puede interpretarse como su deseo de defender al indio y denunciar las injusticias de la Conquista. Seguramente muchos lectores interpretaron desde esta perspectiva su obra. Pero un estudio cuidadoso demuestra que sus simpatías estaban divididas equitativamente entre una y otra parte. Sus comentarios acerca de Bartolomé de Las Casas son notables por su frialdad. La visión de Garcilaso oculta una dicotomía cuidadosamente mantenida, que —suponemos— era el fruto de una genuina indecisión que sólo permitía una reconciliación superficial entre las dos fuentes de su herencia.

En su *Florida* Garcilaso celebraba la valentía y el heroísmo de los conquistadores y de sus adversarios. Deseoso de refutar a los autores europeos que sostenían que la vida del indio era muy similar a la condición

[7] La *Brevísima relación* también aparece en Bartolomé de Las Casas, *Tratados*, 2 vol. México, 1965, I, pp. 3-199. Véase también Antonio de Remesal. *Historia de la provincia de San Vicente de Chyapa y Guatemala*, Madrid, 1619, pp. 666-70. Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México*. México, 1955, pp. 303-41.

[8] "Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas", *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*. Biblioteca de Autores Españoles, CXXXII, Madrid, 1956, I, pp. 231-40. John Grier Varner, *The Life and Times of Garcilaso de la Vega*. Austin, Texas, 1968.

de los animales, los describía como nobles bárbaros, ávidos de honor militar, amantes de la libertad y oradores excepcionales, cuya adoración del sol y de la luna excluía formas más groseras de superstición. Seguramente eran más que capaces de destruir las expediciones españolas que los atacaban:

> Era imposible domar gente tan belicosa ni sujetar hombres tan libres.

En esta "Araucana en prosa", como ha dado en llamarse a su libro, Garcilaso enfrentaba a los españoles contra los indios y demostraba que en la guerra y el valor los indios igualaban a los invasores.[9]

En su magnum opus *Los comentarios reales* y su continuación, *La historia general del Perú*, Garcilaso nos ofrece una obra de arte literaria, con la ayuda de profusas y acertadas citas de historiadores anteriores. El contraste entre la descripción del Estado y la civilización incas y las guerras civiles y de Conquista es sorprendente. Es la misma diferencia que existe entre una fábula clásica y una crónica medieval, entre una *Utopía* y *El Cid*. Una tiene la calidad estética del relato de un sueño; la otra está dominada por la pasión y la crueldad de sus recuerdos infantiles.

En su descripción del imperio inca, Garcilaso señalaba dos puntos. En primer lugar demostraba, con una gran profusión de ilustraciones, que estos indios habían alcanzado el nivel de la civilización; no eran bárbaros y menos aún salvajes. En segundo lugar argumentaba que su gobierno y su código moral seguían los dictados de la ley natural. La exclusiva adoración del sol y del creador Pachacamac comprobaba lo alejados que estaban de la idolatría y de los sacrificios cruentos de los mexicanos.

> Rastrearon con lumbre natural al verdadero Sumo Dios y Señor Nuestro.

Concluía que los indios nunca olvidarían a sus antiguos gobernantes, puesto que

> los sacaban de la vida ferina y los pasaban a la humana, dejándoles todo lo que no fuese contra ley natural, que era lo que estos incas más desearon guardar.[10]

En una palabra, como los misioneros jesuitas en China, Garcilaso describía una civilización naturalmente moral que sólo necesitaba de la gracia de la revelación cristiana para alcanzar la perfección humana. Si recordamos que aun los misioneros ilustrados, como José de Acosta, denunciaron la religión y la moralidad indígenas como una inspiración directa del de-

[9] Inca Garcilaso de la Vega, *La florida del Inca*. México, 1956, p. 271.
[10] Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*. Ed. Ángel Rosenblat, 2 vol. Buenos Aires, 1943, I, p. 66; II, p. 31.

monio, entonces aplaudiremos la callada habilidad con que Garcilaso separaba la esfera de la naturaleza de la esfera de la gracia.[11] Por esta razón, durante la Ilustración los incas fueron tan populares como los chinos.

En *La historia general del Perú* Garcilaso hacía una narración de la Conquista y de las subsecuentes guerras civiles. Aunque en ciertos lugares sugería que la intervención del demonio promovía la discordia e impedía la evangelización pacífica, en general manifestaba muy poco interés por los indios o por la Iglesia. En contraste con su cuidadosa descripción de las instituciones incas, en este caso exclusivamente se refería a acontecimientos y personalidades. Este aparente olvido del indio aparece con más claridad en sus críticas a Las Casas y a las nuevas leyes de 1542. Hijo de un encomendero, "un señor de vasallos", defendía los intereses de su clase.[12] Fue precisamente la rebelión contra las nuevas leyes, encabezada por Gonzalo Pizarro y su lugarteniente Francisco de Carbajal, la que despertó sus simpatías. En esta misma época llegó a la edad adulta. En su narración el anciano Carbajal, un incansable veterano de las guerras italianas, sabio en el consejo, astuto en el combate e implacable en la venganza, aparece como una figura diabólica, propia de una épica primitiva. Carbajal fue quien escribió la famosa carta a Gonzalo Pizarro en la que le aconsejaba casarse con una princesa inca y proclamarse rey de Perú.[13]

El fracaso de la revuelta redujo al país peruano al *status* de una simple colonia gobernada no por sus conquistadores y sus descendientes, sino por virreyes y administradores especialmente enviados desde Madrid. Su propio padre fue remplazado por un abogado como corregidor del Cuzco. Garcilaso tenía pocas palabras amables para el régimen virreinal. Los comentarios más ácidos los reservó para el virrey Francisco de Toledo (1569-1581) y para los acontecimientos que condujeron a la ejecución de Tupac Amaru. Muchos de sus parientes y amigos, incas y mestizos, fueron desterrados por sospecha de subversión. El veneno que destila su relato denota el verdadero núcleo de sus simpatías. ¡Si tan sólo ese breve momento de independencia del encomendero, en el que vivió su adolescencia, hubiera evolucionado hacia una autonomía permanente! ¡Si tan sólo los conquistadores se hubieran casado con sus consortes incas! Aunque posteriormente sus obras apoyaban la causa de un patriotismo inca revivido, Garcilaso no pretendía pertenecer a un imperio Inca, sino precisamente al liderazgo de una sociedad posconquista.

El peso de esta condición de mestizo impulsó a Garcilaso a desarrollar argumentos que después se hallarían entre los principales temas del nacionalismo mexicano, pero que difícilmente pudieron atraer a sus compatrio-

[11] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*. Ed. Edmundo O'Gorman, México, 1962, pp. 217-18, 237.

[12] Inca Garcilaso de la Vega, *Historia General del Perú*, 3 vol. Buenos Aires, 1944, I, pp. 302-4; II, pp. 12-16.

[13] Ibid., II, pp. 133-34, 260-75.

tas peruanos. Sin duda expresaba sus propios sentimientos en la queja que atribuía a sus hermanos, los mestizos de Cuzco:

> [. . .] siendo hijos de conquistadores de aquel Imperio y de madres naturales del que algunas de ellas eran de sangre real y otras muchas eran mujeres nobles [. . .] ni por los méritos de sus padres, ni por la naturaleza y legítima de la hacienda de sus madres y abuelos, no les había cabido nada [. . .] porque los gobernadores habían dado a sus parientes y amigos lo que sus padres ganaron y había sido de sus abuelos maternos y que a ellos los dejaron desamparados, necesitados a pedir limosna para poder comer o forzados a saltear por los caminos para poder vivir y morir ahorcados.[14]

El equivalente mexicano de *Los comentarios reales* fue la *Monarquía indiana*, escrita por el franciscano Juan de Torquemada. Publicados en la misma década, los dos textos fueron reimpresos conjuntamente a principios del siglo XVIII. A partir de ese momento su destino fue diferente. La habilidad literaria de Garcilaso ha captado hasta la actualidad el entusiasmo de innumerables lectores; se le considera un clásico. En comparación, la densa masa de material mal compendiado y el prolijo estilo de la gigantesca compilación de Torquemada, ha disuadido a muchos estudiosos de abrir sus páginas. No obstante, se puede afirmar con cierta plausibilidad que tanto para el estudioso de las antigüedades indígenas cuanto para el historiador de la mentalidad colonial, la *Monarquía indiana* posee mayor interés que su contraparte peruana. Aquí no nos toca comprobar esta aseveración; hacerlo exigiría otro estudio; nuestro propósito consiste en señalar su efecto sobre el desarrollo de la conciencia criolla.

En esencia la *Monarquía indiana* divulgó y transmitió a las posteriores generaciones la visión franciscana de la historia mexicana. Resume y continúa una tradición misionera de investigación dedicada a la civilización indígena, en combinación con una alabanza especulativa de la Iglesia primitiva de la Nueva España. Aunque Torquemada utilizó una amplia variedad de fuentes, tanto impresas como manuscritas, emprendió su obra principalmente a partir del material acumulado por sus predecesores, también franciscanos: Motolinía, Sahagún y Mendieta. Siendo él mismo un peninsular que vino a México de pequeño, tenía una visión que era más la de un colonizador que la de un criollo. En sus insistentes críticas a los historiadores imperiales, Francisco López de Gómara y Antonio de Herrera y Tordesillas, subrayaba el hecho de que sus fuentes y perspectiva fueran americanas.[15] Fue precisamente el hecho de que fuera mexicana lo que dio autoridad a su obra.

[14] Ibid., III, pp. 244-45.

[15] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, introducción de Miguel León-Portilla, 3 vol. Facsímil de la 2a. ed. México, 1969. Véase I, introducción no numerada, pp. 79, 97, 172, 234, 380.

El franciscano defendía tan resueltamente como Garcilaso la condición de humano del indio americano. Recurriendo a gran cantidad de comparaciones tomadas de los clásicos, demostraba que los indios, como el resto de la humanidad, habían progresado lentamente del salvajismo a la civilización. Su demostración consistía en un detenido análisis de su historia, leyes, religión y gobierno. La naturaleza polémica de su obra puede medirse a través de su exclamación acerca del primer Moctezuma (a quien comparaba con Alejandro):

> este rey (que por ser indio llaman nuestros españoles bárbaro) pues no es de bárbaro el caso, sino de hombre de los más sabios del mundo.[16]

Al mismo tiempo, siguiendo a Sahagún y a Mendieta, interpretaba la religión indígena como el resultado de una intervención directa del demonio. En última instancia la sociedad indígena pertenecía al reino de las tinieblas, y aun sus líderes y pensadores más sabios estaban destinados al infierno. Por eso la Conquista era considerada como un castigo divino y como una redención liberadora. El franciscano percibía una lucha abierta entre las fuerzas de Cristo y el demonio, más que cualquier revelación a lo Garcilaso que perfeccionara la naturaleza moral indígena.

El último volumen de la *Monarquía indiana* está dedicado a la fundación de la Iglesia mexicana. Conserva la nota triunfante que caracteriza a los primeros franciscanos como Motolinía, y excluye por completo el apático pesimismo del anciano Mendieta. Cortés es libremente comparado con Moisés, que libró a los hijos de Israel del paganismo y los condujo a la tierra prometida de la revelación cristiana. México estaba destinado a desempeñar un papel muy importante en la divulgación espiritual del catolicismo. La conversión de los indios compensaba la pérdida de la Alemania de Lutero y representaba el renacimiento de la Iglesia primitiva de la era apostólica. Toda la descripción está coloreada con una visión milenaria y providencialista de la realidad colonial:

> el descubrimiento de las Indias no fue carnal, sino misterioso.[17]

Esta visión franciscana tuvo un doble efecto sobre el desarrollo de la conciencia criolla. La compilación de Torquemada constituyó un permanente arsenal de información e ideas relacionadas con la civilización y la historia indígenas. Promovía directamente la imagen del imperio azteca como la antigüedad mexicana, análoga a la romana. Al mismo tiempo, su dualismo agustiniano, unido a la insistencia en la intervención demoniaca

[16] Ibid., I, pp. 169, 217; II, pp. 36, 81-82. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, 1950, pp. 43-77.

[17] Torquemada, *Monarquía indiana*, I, pp. 340-42; III, p. 130. John Leddy Phelan, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley y Los Angeles, 1970, pp. 17-39 y 111-17.

en la religión indígena, impedía la aceptación inmediata —menos aún la identificación— de ese pasado. En segundo lugar, la exuberante interpretación providencialista de la Conquista y la subsecuente conversión neutralizaban la crítica de Las Casas. Las crueldades de los españoles actuaron como puente, como un camino desierto, por así decirlo, que conducía a la tierra prometida. Los verdaderos fundadores de la Nueva España fueron los frailes que llegaron en 1524 y no los conquistadores de 1519. En esencia, por lo mismo, la nueva sociedad colonial se definió a través de una virtual asociación con la Iglesia. Como la mayoría de los intelectuales criollos eran sacerdotes, esta interpretación ejercía sobre ellos un fuerte atractivo; y desde luego que fue una gran ayuda en la búsqueda de orígenes más honorables que el derramamiento de sangre que había significado la Conquista. Sin embargo, en última instancia, la síntesis de Torquemada de un pasado clásico aunque diabólico, seguido de un presente cristiano milenario, resultaba anacrónica en el momento de su publicación, y era cada vez más desagradable para los patriotas mexicanos que buscaban raíces indígenas autónomas. No obstante, sería necesario más de un siglo para exorcizar al demonio del pasado azteca. Mientras tanto buscaron remplazar el triunfo misionero con su propio mito espiritual, el de la Virgen de Guadalupe.

QUETZALCÓATL Y LA GUADALUPANA

A lo largo del siglo XVII se intensificó la envidia entre las familias de los conquistadores y los advenedizos, hasta convertirse en una verdadera animosidad entre criollos y peninsulares. Los dos tipos de españoles residentes en el Nuevo Mundo desarrollaron aparentemente identidades sociales distintas, expresadas en estereotipos de carácter sumamente prejuiciados. Tanto el virrey marqués de Mancera (1603-1673) como el virrey duque de Linares (1710-1716) comentaron la mutua antipatía que manifestaban los dos grupos. Las causas de esta enemistad son oscuras, más aún si consideramos que en la América del norte británica los inmigrantes provenientes del Viejo Mundo eran asimilados con gran facilidad. Ya hemos sugerido que a este respecto el rasgo distintivo de la sociedad colonial española era el mantenimiento de una pronunciada conciencia de grupo, similar a la de una casta, entre los peninsulares. Como en ese momento la inmigración era casi totalmente masculina, y se veía por lo tanto obligada a buscar esposas criollas, la animosidad entre las dos mitades de la nación española adquiría con frecuencia las formas de una reyerta familiar.[18] Los principales exponentes del patriotismo criollo —Calancha, Eguiara, Clavijero y Bustamante— eran todos ellos hijos de peninsulares.

La sistemática degradación del carácter criollo, combinada con su ex-

[18] *Instrucciones que los virreyes de Nueva España dejaron a sus sucesores,* 2 vol. México, 1873. I, p. 103. D. A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810).* México, 1975, pp. 147-60 y 283-97.

clusión de los niveles más elevados de la administración, prestaron intensidad a la disputa. Aquí nos enfrentamos a la incierta frontera que separa el análisis de textos de la evaluación de las actitudes. En general, a principios del siglo XVII la debilidad de carácter del español americano parece haber sido un lugar común. Con frecuencia, después de una brillante juventud, sus poderes intelectuales se agotaban rápidamente para desembocar de manera casi inevitable en el vicio y la holgazanería. Ya desde 1612 el dominico Juan de la Puente escribía:

> Influye el cielo de la América inconstancia, lascivia y mentira: vicios de los indios y la constelación los hará propios de los españoles que allá se criaron y nacieron.[19]

En su *Teatro crítico universal* publicado en 1730, el crítico español Benito Feijóo creyó necesario refutar este "error popular" que, según él, había sido aceptado en todos los niveles de la sociedad. Y citaba varios casos de brillantez y erudición criollas, cuya madurez estaba representada por Sor Juana Inés de la Cruz y el sabio peruano Pedro Peralta y Barnuevo. No obstante esta conocida defensa, con recurrir al capuchino español Francisco de Ajofrín, quien en 1763 viajó extensamente por México, comprenderemos la profundidad del prejuicio. Haciéndose eco de la que obviamente era la opinión más generalizada escribió:

> Los entendimientos de los naturales son claros y comprensivos, y consiguientemente aptos para todas facultades y ciencias, adelantándose en admirables progresos brevemente lo que en Europa no consiguen sino después de mucho tiempo y a costa de gran trabajo; pero a cierta edad, como de treinta años, van en decadencia, ya por su delicada complexión y falta de salud, como también por falta de fomento y plazas en que acomodarse, lo que da motivo a que, faltando el incentivo, se introduzca fácilmente el ocio y abandonen los libros.[20]

Pero pronto los criollos respondieron a estas calumnias. En su representación pública a Felipe V, el abogado mexicano Juan Antonio de Ahumada modificó el argumento. Si algunos criollos caían en la holganza era porque no tenían el incentivo de la recompensa, el estímulo del puesto público. Atacando la malicia de quienes dudaban de

> su idoneidad, teniéndolos apenas por dignos del nombre racionales,

[19] Citado en Juan José de Eguiara y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*. Versión española anotada por Agustín Millares Carlo, México, 1944, cita 150, p. 219.

[20] Benito Feijóo Montenegro, *Teatro crítico universal*, 9 vol. Madrid, 1753, IV, pp. 110-25. Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo en la América en el siglo XVIII*, 2 vol. México, 1964, I, pp. 81-82.

elogiaba su noble cuna y su talento. La causa del problema residía en la exclusión de que eran objeto por parte de la administración; y se preguntaba:

> ¿por qué a los americanos no se darán los [puestos] de Indias, a donde fueron sus mayores a servir a VM [. . .]? ¿Qué delitos han cometido para dejar de obtener los cargos que en toda la cristiandad, dice la ley, tienen los propios?

Haciéndose eco de las quejas del siglo XVI, denunciaba la preferencia de que eran objeto los españoles europeos, hombres que sólo venían a América para enriquecerse. Es importante señalar que gran parte de su defensa estaba basada en los derechos ancestrales:

> Las Indias se conquistaron, poblaron y establecieron provincias con el sudor y fatiga de los ascendientes de los americanos [. . .] luego deben ser todos los oficios suyos.

Con una ingeniosa metáfora comparaba a los nativos americanos con los hijos de segundo matrimonio del rey, a quienes los herederos de la primera alianza negaban los derechos de su nacimiento.[21] Y concluía que los criollos seguían siendo "peregrinos en sus mismas patrias".

En 1755, el mexicano Juan José Eguiara y Eguren publicó una defensa igualmente hábil de las aptitudes y los logros intelectuales de los criollos. Profundamente ofendido por el sabio español Manuel Martí, quien en sus *Cartas latinas* se refería desdeñosamente a la Nueva España como un desierto literario sin intelectuales ni bibliotecas, Eguiara proyectaba una *Biblioteca Mexicana*, un diccionario bibliográfico de todos los autores "de nación mexicana". Señalaba el número impresionante de colegios en la Colonia como prueba suficiente del elevado nivel de la educación mexicana. Su defensa del carácter criollo seguía los mismos lineamientos que la de Feijóo, basada en gran parte en casos individuales. Un elemento importante en la defensa de Eguiara era la referencia a los logros culturales indígenas;[22] también subrayaba la larga tradición de erudición criolla en materia de antigüedades indias, que partía desde Torquemada hasta su época. Describía a los aztecas como iguales en sabiduría a los antiguos egipcios.

Las escasas repercusiones políticas que producían estos antagonismos sociales se debían a que eran muchos los criollos que recibían promoción

[21] Juan Antonio Ahumada, *Representación política-legal a la Magestad del Sr. D. Felipe V en favor de los españoles americanos. . .*, Madrid, 1725. Consulté la copia manuscrita en la Biblioteca Nacional de México, manuscrito 1187, folios 1-62. Véase también Francisco López Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México*. México, 1954; pp. 20-41.

[22] Eguiara y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, pp. 64-67 y 104.

judicial, más de lo que sugieren sus quejas. Tal era el caso especialmente en la primera mitad del siglo XVIII. Más aún, la mayoría de los intelectuales criollos optaba por el sacerdocio, donde en las múltiples funciones de su ministerio —prédicas, escritos, docencia y dirección de conciencias— hallaban un campo muy amplio para el ejercicio de sus habilidades. La Iglesia mexicana, salvo en los niveles más elevados, estaba casi totalmente en manos de los españoles americanos. El mismo Eguiara, por ejemplo, fue primero canónigo y luego arcediano de la catedral metropolitana, y de hecho rechazó el nombramiento de obispo de Yucatán. Dada esta situación, tal vez era de esperarse que el fervor patriótico se expresara en términos históricos y religiosos.

En México persistían los obstáculos en el camino hacia la asimilación del pasado azteca. A fines del siglo XVII, el cronista franciscano criollo Agustín de Betancourt reafirmó sin modificación alguna la teoría tradicional de la inspiración demoniaca de la religión indígena. Más aún, de acuerdo con Torquemada, de quien tomó el grueso de su material, terminaba el *Teatro mexicano* con una prolongada historia de la orden franciscana en la Nueva España.[37] La pobreza imaginativa de los mexicanos contrasta con la elocuencia exuberante del cronista agustino peruano, Antonio de la Calancha, quien en su *Crónica moralizada*, publicada en 1639, cantaba las alabanzas del Nuevo Mundo, sugiriendo que probablemente ahí había estado localizado el Paraíso. De acuerdo con Garcilaso describía la monarquía inca con los más brillantes colores. Afirmaba que sus leyes

> fueron de las más llegadas a la razón; más conformes a la ley natural de cuantas han ordenado todas las naciones políticas.

Y al referirse a la Conquista recomendaba explícitamente a Las Casas.

No contento con explicaciones filosóficas acerca de la excelencia de los incas, Calancha también proponía una premisa teológica. El apóstol Santo Tomás también había predicado en el Nuevo Mundo. Después de todo, Cristo había ordenado que el Evangelio fuera difundido a todas las naciones: ¿por qué se le iba a negar a América este derecho natural? ¿De qué otra manera podrían explicarse las leyendas indígenas que hablaban de un dios blanco barbado o la sorprendente similitud entre los ritos y las creencias indígenas y el cristianismo? Calancha afirmaba que los incas conservaban nociones de la Trinidad, la cruz y los sacramentos. El atractivo de este mito es evidente,[38] pues introducía a un apóstol en una época y región que muchos todavía consideraban el dominio de Satanás, y socavaba el valor único de la evangelización española.

[37] Agustín de Betancourt, *Teatro mexicano. Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano*, México, 1971. Facsímil de la primera edición, pp. 86-38.

[38] Calancha, *Crónica moralizada*, pp. 25 y 309-40.

En México, el gran sabio criollo Carlos de Sigüenza y Góngora, contemporáneo y amigo de Betancourt, aceptaba la teoría e identificaba a Santo Tomás con el héroe y dios indígena Quetzalcóatl. Una serie de coincidencias fundamentaban esta posibilidad. El dios indio siempre fue descrito como un héroe blanco barbado quien, antes de atravesar el mar occidental con la promesa de que algún día volvería, había enseñado el arte de la agricultura y de la paz a los pobladores de Tula. Cortés llegó a México merced a lo que aparentemente había sido un mandato providencial, en el mismo año dedicado por el calendario mexicano a Quetzalcóatl, una coincidencia que le aseguró la bienvenida de Moctezuma. Esta identificación fue tan convincente que, en el siglo posterior, dos de los principales historiadores del México antiguo, Mariano Veytia y Lorenzo Boturini, apoyaron la teoría con nuevos argumentos.[27]

No obstante, durante el siglo XVII, el clero mexicano encontró un vehículo más poderoso para su celo patriótico que la mera contemplación de la civilización indígena o la especulación acerca de Santo Tomás. Descubrió a Nuestra Señora de Guadalupe. Una vez que fue publicado el primer relato en 1648, el significado místico de la aparición de la Virgen María en el Tepeyac al indio Juan Diego, así como la milagrosa impresión de su imagen en el sayal, pronto se convirtieron en tema de extasiados sermones y disquisiciones. Bien pronto se encendió la devoción pública y por toda la Colonia[28] se construyeron altares en honor al nuevo culto. A fin del siglo quedó terminado un magnífico templo en el Tepeyac. La Virgen de Guadalupe, con gran ceremonia y regocijo popular, fue reconocida oficialmente, por el papado y la monarquía española, como la patrona de la Nueva España.

El significado del culto resulta obvio. La aparición de la Virgen María en 1532, proporcionó un fundamento espiritual autónomo para la Iglesia mexicana. Socavó por completo la exuberancia franciscana de Torquemada. La cristiandad americana se originaba no a partir de los esfuerzos de los misioneros españoles, por admirables que éstos fueran, sino gracias a la intervención directa y el patrocinio de la Madre de Dios. El que hubiera elegido a un indio como testigo de su aparición magnificó su calidad nativa y americana. Tanto criollos como indígenas se unieron en la veneración de la Guadalupana. Había surgido un gran mito nacional mucho más poderoso, porque tras él se hallaba la devoción natural de las masas indígenas y la exaltación teológica del clero criollo. La imagen misma era

[27] Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Historia antigua de México*, 2 vol. México, 1944, I, pp. 115-44. Para un tratamiento exhaustivo de este tema véase Nicolás León, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, 5 vol. México, 1902-1908, III, pp. 354-60.

[28] Véase el sugerente estudio de Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, 1953. Véase también Joaquín García Icazbalceta, *Investigación histórica y documentada sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe de México*, México, 1952.

invocada y expuesta como un remedio contra la sequía y las epidemias. Algún día serviría como estandarte político. Los siguientes versos revelan el peso místico del culto:

El mundo se admire
el cielo, las aves, los ángeles y hombres
suspendan los ecos,
repriman las voces:
que en la Nueva España
de otro Juan se oye
nuevo Apocalipsis
aunque son distintas las revelaciones [. . .][27]

Curiosamente, fue el historiador italiano Lorenzo Boturini Bernaduci quien reunió las ideas que habían flotado en la mente criolla durante casi un siglo. En su *Idea de una nueva América septentrional*, publicada en 1746, afirmaba que podía demostrar la identificación de Santo Tomás con Quetzalcóatl. Más aún, reunió una gran cantidad de material relacionado con la aparición de la Guadalupana. No obstante, su principal propósito era escribir una historia del México antiguo. Su obra incluía un amplio catálogo de manuscritos coloniales y códices indígenas. Alababa especialmente la riqueza de la documentación que permitiría, según él, la reconstrucción de una cronología exacta de los acontecimientos que se habían desarrollado desde el diluvio universal hasta la Conquista. Además esquematizaba una interpretación naturalista de la religión indígena, tomando, sin mencionarla, la teoría de Vico de las tres edades del hombre. En la primera época los indígenas adoraban las fuerzas de la naturaleza.[28] En la segunda, habían elevado a sus héroes y reyes al nivel de la divinidad. En la tercera época —iniciada en 660— los indígenas habían formado el primer imperio y también habían empezado a guardar los primeros registros de su historia.

El breve esquema de Boturini y su influencia personal en México y Madrid marcaron el inicio de una vertiente en el desarrollo del pensamiento criollo. Su entusiasmo por la Guadalupana, así como la exclusión del demonio del pasado indígena, liberaron de manera efectiva a muchos intelectuales mexicanos de la obra de Torquemada. En ello también fue muy importante la aprobación exterior de los nuevos temas. Mariano Veytia, que lo conocía bien, escribió una historia del México antiguo y un panfleto elogioso en honor de la Guadalupana. De manera similar, Eguiara se basó en su interpretación cuando polemizó con Martí; y decía acerca de los aztecas:

[27] Citado en De la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, p. 76.
[28] Lorenzo Boturini Benaduci, *Idea de una historia general de la América septentrional*, Madrid, 1746, pp. 4-7, 104 y 156-58. Benjamin Keen, *The Aztec Image in Western Thought*, New Brunswick, N. J., 1971, pp. 227-38.

Tan conforme a la razón encontramos las concernientes al gobierno político y doméstico que de haber ido unidas a las normas de la verdadera religión, nada hubiera faltado para la consecución de una duradera y completa felicidad de imperio tan extenso.[39]

Durante la década de los años 1750, la vida intelectual mexicana se caracterizó por una confianza renovada y un patriotismo más intenso. El vigor de la respuesta de Eguiara a Martí y la ambiciosa naturaleza de su proyectada *Biblioteca Mexicana* indican que, para este momento, el criollo mexicano ya poseía suficiente seguridad en sus logros intelectuales como para desechar desdeñosamente los continuos insultos de los metropolitanos. Una parte esencial de su confianza residía en la creencia de que los estudiosos mexicanos conservaban la clave de las antigüedades indígenas. Más aún, Boturini abrió el camino a una aceptación total del pasado indio como parte de la antigüedad mexicana. Al mismo tiempo, la pública aclamación de la Guadalupana señalaba que la realidad colonial se definía todavía en términos esencialmente religiosos. Por el momento, entonces, los elementos de una nueva síntesis habían aparecido: un pasado clásico regido por la religión natural, seguido de un presente cristiano inspirado en la Guadalupana. La fuerza de estos mitos residía en que liberaban al criollo de sus orígenes españoles. Sin embargo, en los mismos años en que el patriotismo criollo alcanzó su apogeo, movimientos políticos e intelectuales en Europa conspiraban para recordarle al español americano su condición dependiente. Se cerraron las ventanas al mundo exterior sólo para que los criollos vieran que, para los europeos, eran simples colonizadores despreciables. Lo que los españoles habían murmurado en privado, los filósofos franceses lo gritaron públicamente. Una vez más el criollo volvió a la historia indígena en busca de una respuesta efectiva.

LA ILUSTRACIÓN Y AMÉRICA

En 1767, la orden de los jesuitas fue expulsada de los dominios de la monarquía española. Como resultado de este decreto perentorio, casi cuatrocientos clérigos mexicanos de nacimiento tuvieron que embarcarse hacia Italia, donde pasarían el resto de sus vidas. De un solo golpe la Nueva España perdió el núcleo de su élite intelectual. Un año después, para castigar su oposición a José de Gálvez, el visitador general Francisco Javier de Gamboa, el jurista más importante de la Colonia, y el doctor Antonio López Portillo, lo mejor de la intelectualidad mexicana, fueron "promovidos" a nombramientos en la Península. Estos acontecimientos sólo pueden explicarse por un cambio profundo que se operó

[39] Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Baluartes de México*, México, 1967, ed. facsímil, pp. 1-62.

en la política colonial de la monarquía después de la firma de la Paz de París en 1763. Los ministros ilustrados de Carlos III se propusieron la virtual reconquista de las Indias: mandaron regimientos de veteranos permanentemente acuartelados; introdujeron nuevos impuestos y establecieron nuevos monopolios reales, e instalaron un ejército completo de funcionarios fiscales. Más aún, siendo Gálvez ministro de las Indias (1778-1787), la norma era la discriminación contra los criollos para los puestos públicos más elevados.[30]

La causa inmediata de esta revolución en el gobierno fue la derrota de España en la Guerra de Siete Años y la amenaza de un ataque inglés al imperio ultramarino. La causa de largo plazo reside en la reducción de la monarquía a potencia europea de segundo orden. Con la llegada de Carlos III al trono, se lanzó un vigoroso programa orientado hacia la movilización del poder estatal con el objeto de revitalizar la aparatosa economía y eliminar los obstáculos al cambio. La Península experimentó su propia Ilustración, conservadora y esencialmente católica, bajo los auspicios de la Corona y concentrada en las ciencias prácticas. Sin embargo, la clave de la recuperación de España se hallaba en América. El texto que guió a los reformadores en la serie de cambios drásticos que se introdujeron fue el *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*, escrito por José del Campillo y Cosío. Se trata de una típica declaración política de la época, que empezaba por señalar el contraste que existía entre los grandes beneficios que obtenían Francia e Inglaterra de sus tierras azucareras, comparados con las mediocres ganancias que reportaba a España el vasto imperio continental. México y Perú eran comparados con Jamaica y Santo Domingo y demostraban ser deficientes.[31] Se había iniciado la edad de las comparaciones.

La élite criolla protestó de inmediato contra esta renovada insistencia en su status colonial. En 1771 el Ayuntamiento de "la imperial, nobilísima y muy leal ciudad de México" presentó ante la Corona una *Representación humilde en favor de sus naturales*. Su autor, Antonio Joaquín de Rivadeneira y Barrientos, un oidor de la audiencia de México, utilizaba un lenguaje franco y vigoroso.[32] Haciéndose eco de las quejas del

[30] Brading, *Mineros y comerciantes*, cit., pp. 46-49, 58-65.

[31] José del Campillo y Cosío, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*, Madrid, 1789, pp. 3-19.

[32] Respecto a la identificación de Rivadeneira como el autor, véase M. A. Burkholder y D. S. Chandler, *From Impotence to Authority: the Spanish Crown and the American Audiences 1687-1803*, Missouri University Press, 1977, p. 98. En las anteriores ediciones mexicanas de este libro, equivocadamente identifiqué como el autor a José González de Castañeda, el cual de hecho escribió una representación similar en 1776 a fin de protestar contra la política de Gálvez, tal como lo indican las siguientes referencias: Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca hispano-americana septentrional* (3a. edición, 5 vol., México, 1947); Carlos María de Bustamante redactó su obituario en el *Diario de México*, XII, 133-34, 3 de febrero de 1810.

siglo XVI y de la instancia de Ahumada, pedía el nombramiento de españoles americanos a los puestos públicos más importantes,

> no sólo con preferencia sino con exclusión de los extraños.

Las Leyes de Castilla y los cánones del Concilio de Trento estipulaban la misma norma:

> la provisión de los naturales con exclusión de los extraños es una máxima apoyada por las leyes de todos los vecinos, dictada por sencillos principios, que forma la razón natural, e impera en los corazones de los hombres. Es un derecho que si no podemos graduar de natural, es sin duda común de todas las gentes.

Su segunda premisa consistía en afirmar que los europeos son extraños, simples viajeros de paso por las Indias, adonde venían en pos de riquezas y cuyo fin último era volver a la Península. Lo que había conducido a la ineficiencia, corrupción e injusticia en la administración colonial había sido precisamente la inclusión de europeos en los puestos gubernamentales de América.

> Viene a gobernar a unos que no conoce, a mandar unos derechos que no ha estudiado, a imponerse en unas costumbres que no ha sabido, a tratar con unas gentes que nunca ha visto.

En sus argumentos se nota claramente que Rivadeneira negaba el status colonial de México. Admitía que el problema de la unión

> sería este querer mantener dos cuerpos separados e independientes bajo una cabeza, en que es preciso confesar cierta monstruosidad política.

Y lo evadía haciendo referencia a la notable lealtad que los criollos habían desplegado durante la insurrección popular que siguió a la expulsión de los jesuitas.[17]

Junto con estas demandas de autonomía local encontramos una veta distinta de aseveraciones. La causa específica que justificaba la *Representación* era un supuesto reporte secreto de un ex-ministro o de un prelado (Gálvez o el arzobispo Lorenzana) que afirmaba:

> El espíritu de los americanos es sumiso y rendido, porque se hermana bien con el abatimiento; pero si se elevan con facultades o empleos, es-

[17] La representación aparece en Juan E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, 6 vol. México, 1877-1882, I, pp. 427-55. Véase también López Cámara, *Génesis de la conciencia liberal*, cit., pp. 46-71.

tán muy expuestos a los mayores yerros; por eso conviene mucho el tenerlos sujetos, aunque con empleos medianos [. . .]

Con una manera que recordaba los elogios hechos por Calancha en el siglo XVII, Rivadeneira recalcaba el noble origen de los criollos, su ostensible educación, su alejamiento de cualquier "oficio mecánico" y sus grandes cualidades de educación y talentos naturales. Se esmeraba en negar la acusación europea de que la mayoría de los españoles americanos tenía una mezcla de sangre india y por lo tanto la herencia de "sus bajos espíritus". Afirmaba que, de hecho, las alianzas entre los grupos eran muy escasas, puesto que para ese momento los indios habían descendido al nivel de parias:

> Éstos generalmente hablando [. . .] lejos de ser hermosos, son positivamente de un aspecto desagradable, malísimo color, toscas facciones, notable desaliño, cuando no es desnudez, ninguna limpieza, menos cultivo y racionalidad, en su trato, gran aversión a los españoles [. . .], el español, que hubiera de mezclarse con indias, vería sus hijos carecidos de los honores de españoles y aun excluidos del goce de los privilegios concedidos a los indios.

La *Representación* de 1771 constituía una sobresaliente y franca defensa de la autonomía mexicana dentro del marco imperial de la monarquía absolutista, una mordaz negación del status colonial que no mencionaba los derechos ancestrales de autogobierno que habían heredado de los conquistadores. La aguda defensa del carácter criollo señalaba el grado de resentimiento que podía conducir a un abierto desconocimiento de los peninsulares, al ser éstos considerados como extranjeros. Al mismo tiempo subrayaba la distancia que separaba a la élite de las masas indígenas. La *Representación* expresaba los intereses de una clase alta a la que se le negaba su prerrogativa natural: el derecho a gobernar su propio país. Era la manifestación de una clase y no de una nación.

Si los abogados ambiciosos veían frustradas sus expectativas de ocupar puestos públicos, los jesuitas mexicanos experimentaron la amargura del exilio en la pobreza. Además se encontraron con que el clima intelectual de la Ilustración europea era profundamente desesperante. Antes de la expulsión, un puñado de jóvenes sacerdotes se había empeñado en la renovación de la enseñanza de la filosofía escolástica. Postulaban la vuelta a los textos originales de Aristóteles en combinación con la discusión de los progresos científicos y filosóficos del siglo XVII. Sin embargo, tuvieron que enfrentarse a las corrientes libertinas y escépticas que se manifestaban en la Ilustración europea. Francisco Javier Clavijero expresó la repulsión que todo ello le inspiraba al definir el periodo como

> un siglo en que se han publicado más errores que en todos los siglos pasados, en que se escribe con libertad, se miente con desvergüenza y

no es apreciado el que no es filósofo, ni se reputa tal el que no se burla de la religión y toma el lenguaje de la impiedad.[51]

Se encontraron además con que la misma España era la víctima predilecta de los filósofos del norte de Europa. El prejuicio protestante y la escéptica intolerancia se conjugaban para condenar a la España católica como una prueba casi patológica de los desastrosos efectos del despotismo político y del fanatismo religioso. En 1783, el intelectual francés Nicolás Masson de Morvillers definía prácticamente a la Península como una extensión de África, dominada por la ignorancia morisca, la superstición y la tiranía, en un artículo aparecido en la *Enciclopédie Méthodique* de Panckoucke, que se editaba como libro de referencia.[52]

En virtud del clima hostil de la opinión no es difícil entender por qué los jesuitas americanos, con una sola excepción, no pudieron desarrollar argumentos en favor de la independencia. Con la decadencia de la gran tradición escolástica española en la Península y en América, los más inteligentes de ellos no habían superado los libros de textos de su juventud. Pero la acelerada radicalización del pensamiento político de Europa del norte fue un obstáculo para que lo asimilaran. Su ídolo era Montesquieu y no Rousseau. Su intenso patriotismo se expresó a través de los escritos de historia nacional. Desde este punto de vista contribuyeron a la evolución del pensamiento criollo.

La ira que provocó en ellos una de las corrientes de la Ilustración teórica, tanto científica como histórica, inspiró su actividad, puesto que denigraba la naturaleza del Nuevo Mundo y de sus habitantes. Todavía queda por explorar la variada gama de influencias intelectuales que despertó esta desdeñosa apreciación. Buffon desarrolló una clara línea de pensamiento. Después de observar que las especies de los animales americanos eran menos numerosas y más pequeñas que sus contrapartes europeas y que el hemisferio era más rico en ríos y pantanos que en tierras cultivadas, calificaba al Nuevo Mundo como un continente joven, inmaduro y excesivamente húmedo, más apto para las víboras y los pájaros que para los mamíferos. Sus hombres permanecían niños durante toda su vida. Esta teoría gozó de amplia aceptación y fue publicada y modificada por un sabio holandés, Cornelius de Pauw, quien, en una confusa mezcla de detalles absurdos y lascivos, describía a los nativos americanos ya no sólo como simples niños ignorantes, sino también como salvajes degenerados.[53]

La importancia de este determinismo climático continental residió en

[51] Bernabé Navarro B., *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, 1964, pp. 109-34. Miguel Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Madrid, 1966, pp. 437-74 y 575-90. Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, edición y prólogo de Mariano Cuevas, México, 1964, p. 422.

[52] Richard Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, 1964, pp. 182-84.

[53] Véase el excelente estudio de Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, 1960, pp. 27-91.

su influencia e inclusión en los escritos del abate Raynal y de William Robertson, los dos principales historiadores de América. Ambos consultaron muchas fuentes, aunque sólo el escocés daba referencia detallada de ellas. Ambos recurrieron a la rica literatura que proporcionaban viajeros y misioneros, especialmente los relatos franceses acerca de los indios norteamericanos, de ahí que tendieran a considerar a la América española desde la perspectiva de la zona norte. Todavía más, como reconocidos historiadores críticos, se creyeron con el derecho de desechar la mayor parte de las fuentes españolas, por considerarlas mentirosas, alegando que eran el producto del fraude de los religiosos o del descaro de los conquistadores. Cualquiera que fuera la razón, combinaron sus materiales heterogéneos y formularon un veredicto condenatorio en contra de los nativos americanos, tanto españoles como indios.

Siguiendo a Robertson, el más ecuánime de los dos, encontramos de inmediato citas de Buffon y de Pauw en su nota introductoria:

> La naturaleza no sólo fue menos pródiga en el Nuevo Mundo, sino que también parece haber sido menos vigorosa en sus resultados.

Comentaba la condición infantil de los indios, añadiendo: "la debilidad de la constitución era universal". Robertson compartía el profundo interés de la Ilustración escocesa por el progreso de la sociedad humana. Señalaba: "En América el hombre aparece bajo la forma más primitiva en la que podemos concebir que pueda subsistir". Y añadía: "Ese estado de simplicidad original, que en nuestro continente sólo era conocido en las fantasiosas descripciones de los poetas, realmente existía en el otro". Como ahora Claude Lévi-Strauss, Robertson esperaba hallar en el estudio del indio americano material para completar "la historia de la mente humana". La reiteración del determinismo climático de Buffon simplemente servía para fortalecer sus presupuestos y confirmar su uso crítico y selectivo de las fuentes.[31]

Tanto él como Raynal, por ejemplo, encontraron en los reportes de los españoles y de distintos viajeros agudos comentarios acerca de los vicios y la holgazanería de los españoles americanos. Estos relatos fueron aceptados como una prueba más de la teoría de que todas las especies, incluida la humana, se degeneraban en el Nuevo Mundo. No obstante, en ese caso en particular simplemente repetían lo que decían sus fuentes. Robertson escribió de los criollos:

> [...] por la influencia enervante de un clima sofocante, por el rigor de un gobierno celoso y por la desesperación de alcanzar esa distinción a la que aspira naturalmente la humanidad, el vigor de su mente está tan totalmente destruido que gran parte de ellos pasa la vida en satis-

[31] William Robertson, *The History of America*, 3 vol. Londres, 1799, II, pp. 19, 50-51, 62. Véase, J. W. Burrow, *Evolution and Society*, Cambridge, 1970, pp. 10-16.

facciones lujuriosas mezcladas dentro de una superstición vulgar todavía más degradante.[38]

Casi el mismo enfoque puede observarse en la apreciación de las culturas inca y azteca. En general, Raynal y Robertson tomaron sus descripciones de los indios americanos de los relatos de los jesuitas franceses Lafitau y Charlevoix, que se referían a los salvajes del Canadá. Robertson vio confirmadas sus ideas en el trabajo de Antonio de Ulloa, un sabio español que después de pasar varios años en América, primero como agente viajero en Quito y luego como gobernador de Huancavelica y Luisiana, concluyó que en el norte y en el sur, salvaje o civilizado, el indio era el mismo: infantil, tramposo, insensible y flojo.[39] Por eso es que Robertson consideró desde una perspectiva norteamericana a los incas y a los aztecas, esforzándose por "indagar su localización en la escala política, y colocarlos en el lugar que les es propio entre las tribus primitivas del Nuevo Mundo y los brillantes Estados del Antiguo [. . .]". Concluía que ninguna nación "merece el nombre de civilizada" y de los dos prefería con mucho a los peruanos cuyo Estado, sin embargo, "sugiere la idea de una sociedad que se halla todavía en la primera etapa de la transición de la barbarie a la civilización".[40]

A Raynal y Robertson les facilitaba su labor histórica el desdén crítico que les inspiraba la mayoría de las fuentes españolas, especialmente aquellas que habían sido escritas por misioneros o conquistadores. Raynal declaraba con insistencia que nada cierto podía saberse acerca del pasado mexicano hasta que los filósofos hubieran podido examinar los restos históricos, afirmando "que estos hombres tan sabios no podrán ser monjes o españoles, sino ingleses o franceses [. . .]". Menos extremista, Robertson halagaba explícitamente a Herrera y Acosta, pero desechaba "la improbable narrativa y las fantasiosas conjeturas de Torquemada y Boturini".[41] Cuando Raynal se basaba en Las Casas, el escocés criticaba al obispo de Chiapas por exagerado y poco fiable.

La sobria continencia con la que Robertson trataba la Conquista atrajo favorables comentarios por parte de autores españoles; la Academia de Historia de España propuso una traducción al castellano de su *History of America*. Pocos españoles se sentían inclinados a defender al Nuevo Mundo o a los indios de los ataques de los europeos del norte. La cruda

[38] Robertson, *History of America*, II, pp. 277-78. Abate Raynal, *A Philosophic and Political History of the Settlements and Trade of the Europeans in the East and West Indies*, 5 vol. Londres, 1776, II, p. 400; V, pp. 337-38.

[39] Antonio de Ulloa, *Noticias americanas*, Buenos Aires, 1944, 1a. edición, 1772, pp. 6-8 y 242-311. Escribió: "se reconocerá ser la vida de estas gentes semejante a la que hacen los brutos", p. 259.

[40] Robertson, *History of America*, III, pp. 152, 154 y 223.

[41] Raynal, *History of the Settlements and Trade*, II, p. 369; para este abate Las Casas era "más un hombre que un sacerdote", p. 404. Robertson, *History of America*, I, xviii, p. 485.

caracterización de Ulloa revelaba el grado de enajenación de sus súbditos coloniales. Sin embargo, todavía resulta sorprendente encontrar en la sección introductoria de la *Historia del Nuevo Mundo*, escrita por Juan Bautista Muñoz a petición de la Corona, una recapitulación de Robertson y Pauw. Reconocido filósofo historiador, Muñoz describía al indio precortesiano con los más negros colores, sumido en la ignorancia y la corrupción; y negaba que los indios o aztecas hubieran siquiera alcanzado "verdadera civilidad".[42] Para la tradición imperial historiográfica las glorias de la Conquista ya no tenían que ser magnificadas con una apreciación de la cultura indígena.

No obstante, del otro lado del Atlántico, los americanos, tanto españoles como ingleses, reaccionaron con indignación contra lo que consideraban calumnias europeas. En sus *Notes on the State of Virginia*, Thomas Jefferson recopiló listas de las especies americanas y daba medidas de las mismas con el fin de responder a las afirmaciones de Buffon. La *pièce de résistance* de su argumento era el reciente descubrimiento de huesos de mamut. De manera similar describía al indio como un noble bárbaro, valiente, amante de la libertad y gran orador. En París, Benjamin Franklin ideó una respuesta más eficaz: cenando con Raynal demostró que todos los americanos presentes eran más altos que sus interlocutores franceses.[43] Por lo mismo, en general, los angloamericanos desechaban la controversia en tanto que curiosidad científica y la consideraban el producto irrelevante de los prejuicios europeos. Creían que la nueva república se mantenía a la cabeza de la civilización occidental.

En comparación, la reacción de los españoles americanos, especialmente de los jesuitas exiliados, fue vehemente y sus contribuciones al debate marcaron una etapa importante en el desarrollo del patriotismo criollo. Las razones de su enojo eran muchas. Seguramente la teoría de Buffon ofendía el orgullo que sentían por las excelencias naturales del Nuevo Mundo. Pero podemos imaginarnos que lo que más les molestaba era la desdeñosa descripción del carácter criollo, tomada directamente de los reportes de viajeros o de fuentes españolas. Constituía una representación humillante en el escenario mundial de lo que antes había sido una reyerta familiar entre criollos y peninsulares. De manera similar, lo que los desesperaba no era tanto la caracterización del indio como un salvaje, sino la afirmación específica de que ni los incas ni los aztecas habían alcanzado el nivel de la civilización. Más todavía, las dudas acerca de la validez de

[42] Juan Bautista Muñoz, *Historia del Nuevo Mundo*, únicamente el vol. I, Madrid, 1793, pp. 10-16. Gerbi, *Disputa del Nuevo Mundo*, pp. 267-71. Para una demostración detallada de la deuda con Robertson véase Francisco Iturri, *Carta crítica sobre la historia de América del señor don Juan Bautista Muñoz*, Buenos Aires, 1818, pp. 34-39.

[43] Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, Boston, 1801, pp. 60-101. Gerbi, *Disputa del Nuevo Mundo*, pp. 223-24.

las fuentes coloniales y la preferencia por los historiadores imperiales como Herrera, debilitaba su posición de herederos de una tradición nativa de enseñanza y su insistencia en que ellos eran los mejores intérpretes del pasado indígena. Las teorías climáticas de Buffon y los absurdos que Pauw dedujo de ellas eran una ofensa para los criollos, puesto que despectivamente eliminaban las bases mismas de un patriotismo celosamente construido; lo mismo en lo que se refiere a las interpretaciones de Raynal y Robertson.

La contribución americana más importante a esta "controversia del Mundo Nuevo" fue la *Historia antigua de México*, publicada en italiano por el jesuita mexicano Francisco Javier Clavijero. Cuando escribió las siguientes palabras sus intenciones eran abiertamente patrióticas:

> para servir del mejor modo posible a mi patria, para restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores modernos.

Sin duda, parte de su exasperación contra el ataque "filosófico" derivaba de su propio modernismo. En México había participado en la renovación de la filosofía jesuítica. En su juventud había leído a Fontenelle y en su *Historia antigua* cita con frecuencia a Montesquieu.[44] Su estilo sobrio y elegante, así como la comprensión crítica de los argumentos, lo distinguen como un típico historiador del siglo XVIII. A pesar de la oposición de la censura oficial a la publicación en español de su obra, ésta fue aceptada de inmediato como clásica y desde la Independencia hasta la fecha sus numerosas ediciones han disfrutado de una amplia audiencia. En la *Historia antigua* México, al menos, encontró una lectura equivalente a *Los comentarios reales*.

La comparación con Garcilaso conduce a una mejor apreciación de las intenciones de Clavijero. A pesar de la polémica que entabló con Pauw y Robertson, su principal logro fue librar al pasado mexicano del peso de la influencia de Torquemada. La estructura barroca de la *Monarquía indiana* estaba sostenida apenas por dos alfileres ideológicos: la interpretación demoniaca de la religión indígena combinada con la exaltación milenaria de la Iglesia misionera. Fue Clavijero, el estudioso de Fontenelle y Boturini, quien rescató al pasado azteca de la oscuridad. Criticaba explícitamente la teoría de la intervención diabólica y describía la religión indígena de manera ecuánime y naturalista.[45] En segundo lugar, terminaba

[44] Julio Le Riverend Brusone, "La historia antigua de México del padre Francisco Javier Clavijero", en Hugo Díaz-Thomé, *et al.*, *Estudios de historiografía de la Nueva España*, México, 1945, pp. 295-323. John Leddy Phelan, "Neo-Aztecism in the Eighteenth Century and the Genesis of Mexican Nationalism", en *Culture and History, Essays in honor of Paul Radin*, Ed. Stanley Diamond, Nueva York, 1960, pp. 760-70.

[45] Para ver la importancia de este paso decisivo consúltese Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, pp. 91-128, Boturini, *Idea de una nueva historia*, pp. 7-12

su narración abruptamente con el sitio y la caída de Tenochtitlan; así la civilización indígena quedaba desprendida de su sucesora colonial. Después de haber eliminado al cielo y al infierno del cuadro, nos ofrece una moderada imagen del hombre en un escenario neoclásico.

Las premisas básicas que inspiran la *Historia antigua* son totalmente neoclásicas: la uniformidad de la naturaleza humana combinada con la aceptación de la antigüedad europea como norma de civilización. Esta perspectiva hizo de los aztecas nobles romanos. Mientras que Torquemada había hecho múltiples comparaciones con pasajes tomados de la Biblia, los Padres de la Iglesia, los escolásticos y los clásicos de la literatura, Clavijero se limitaba a una comparación básica con la Antigüedad. El siguiente párrafo ilustra con mayor exactitud su intención polémica:

> Sus almas son en lo radical como las de los demás hombres y están dotadas de las mismas facultades. Jamás han hecho menor honor a su razón los europeos, que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos. La policía que vieron los españoles en México, muy superior a la que hallaron los fenicios y cartagineses en nuestra España [. . .] debía bastar para que jamás se excitare semejante duda en un entendimiento humano, si no hubieran contribuido a promoverla ciertos intereses injuriosos a la humanidad. Sus entendimientos son capaces de todas las ciencias, como lo ha demostrado la experiencia.

Insistía en la comparación con el Viejo Mundo:

> Texcoco era, por decirle así, la Atenas de Anáhuac y Nezahualcóyotl el Solón de aquellos pueblos [. . .] Cholula era la Roma de Anáhuac.

Igualaba el reino de Quetzalcóatl al de Saturno para los griegos; asimismo, equiparaba su notable heroicidad militar:

> acción memorable de fidelidad a su soberano, que celebrarían justamente los historiadores y poetas, si el héroe en vez de americano fuese romano o griego.[46]

Cuando se refiere al espinoso problema de la religión azteca, Clavijero emplea la comparación con el fin de obtener buenos efectos polémicos. Admitía su crueldad, pero hábilmente la igualaba con la obscenidad del paganismo europeo, mancha de la que estaba exenta la religión indígena. En general, el jesuita mexicano pudo refinar con éxito el material de Torquemada y presentar un cuadro muy atractivo de una sociedad culta y compleja.

y 104. Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Harvard, 1959, pp. 42-46 y 103-8. Clavijero, *Historia antigua*, pp. 66 y 148.

[46] Clavijero, *Historia antigua*, pp. 45-46, 78, 82, 115, 147, 151 y 325.

El resto de la Conquista se caracterizaba por su sobria continencia; Clavijero se negó a seguir a Las Casas. De hecho, aceptaba la destrucción de Tenochtitlan como castigo divino, y por lo tanto su conclusión era por demás sombría:

> Los mexicanos, con todas las demás naciones que ayudaron a su ruina, quedaron, a pesar de las cristianas y prudentes leyes de los monarcas católicos, abandonados a la miseria, la opresión y el desprecio, no solamente de los españoles sino aun de los más viles esclavos africanos y de sus infames descendientes, vengando Dios a la miserable posteridad de aquellas naciones la crueldad, la injusticia y la superstición de sus mayores.

Implícito en esta conclusión estaba el rechazo a los excesos de Torquemada. También hacía la comparación entre la actual degradación de los indios y la condición de los griegos bajo la dominación otomana, reafirmando con ello la imagen de la Conquista como un desastre irremediable.[47]

En la última parte de su obra, Clavijero introducía la controversia del Nuevo Mundo atacando con gran vigor a Buffon, Pauw, Robertson y Raynal. Hábil polemista, la omisión de algunos temas resulta tan importante como la inclusión de otros. Sus argumentos estaban principalmente dirigidos contra Pauw, el más absurdo de sus contrincantes.[48] Su defensa se centraba en el clima y la fauna del Nuevo Mundo y en la historia, cultura y naturaleza de los indios mexicanos. Se basaba en observaciones prácticas tanto como en la herencia de la tradición que iba de Torquemada a Boturini. Si nos detenemos a considerar los temas que no discutió, su habilidad es todavía más obvia. Raynal y Robertson terminaban sus respectivos libros con una despectiva descripción de la sociedad colonial. No obstante la libertad de que gozaba en su exilio italiano, Clavijero no quiso defender pero tampoco exaltar la sociedad en la que había sido educado. El contraste con Eguiara es revelador. Se sabe que además publicó una pequeña obra en honor de la Guadalupana y que proyectaba diversos estudios sobre la Nueva España. Sus compañeros jesuitas, Alegre y Cavo, escribieron mucho acerca de la historia de la Compañía en México y en la Colonia. Si todos estos manuscritos hubieran sido publicados conjuntamente, el efecto hubiera sido presentar una visión más bien tradicional del pasado mexicano. Pero el éxito primero de la *Historia antigua* condujo a su aislamiento del resto del *corpus* jesuítico, cuya mayor parte no fue impresa sino hasta varios años después de la Independencia. Tanto por sus omisiones como por la inclusión de otros temas, Clavijero provocó una fisura entre el pasado azteca clásico y su sucesor colonial; una fisura real, que hasta entonces había sido disimulada por la visión triunfante de la Iglesia misionera y por la exaltación de la Virgen de Guadalupe.

[47] Ibid., pp. 47, 305, 344 y 418.
[48] Ibid., pp. 422-23.

El uso confiado y polémico que de la antigüedad indígena hacía este sacerdote criollo, hijo de peninsular, señala su identificación con ese pasado y, por así decirlo, la falta de compenetración con los indios de su época. Asumió el papel de su defensor y como tal expropió su historia para sus propios fines patrióticos. Su obra prefiguraba el intento de los insurgentes de negar el pasado inmediato con una vehemente recurrencia a una antigüedad indígena idealizada.

La comparación con Perú revela de inmediato la singularidad del caso mexicano. En el virreinato andino la supervivencia de una numerosa clase de caciques indios, poderosa y educada, a veces herederos directos de los incas, frustraba cualquier pretensión de liderazgo del clero criollo sobre las masas indígenas. Dado que durante el siglo XVIII las tensiones se fueron agudizando, la clase caciquil, con base en el texto de Garcilaso, empezó a sentirse orgullosa del pasado inca y a desafiar de manera efectiva la estructura colonial de dominación. Este movimiento nacionalista, como ha sido considerado, culminó con la rebelión de Tupac Amaru, descendiente del último príncipe inca, ejecutado por el virrey Toledo. Autonombrándose "José I Inca Rey", Tupac Amaru encabezó un movimiento que pronto se vio dominado por un conflicto racial abierto y salvaje. La élite criolla, ante la amenaza de extinción, se alió a la Corona y dirigió las fuerzas que por fin sometieron la revuelta. Las autoridades virreinales prohibieron la circulación de *Los comentarios reales*.[49]

Como el pasado inca representaba más un desafío latente que un motivo de orgullo, la élite peruana respondió manifestando poco interés por el estudio de las antigüedades indígenas. Su principal contribución a la controversia del Nuevo Mundo fue una disertación en torno al clima de Lima, cuyo autor fue Hipólito Unánue. Hasta donde hemos podido investigar, ningún jesuita peruano escribió jamás algo a favor de la obra de los incas o para defender el movimiento de Tupac Amaru. El examen de la famosa *Carta dirigida a los españoles americanos* demuestra que su silencio no era nada más el resultado de un cierto embotamiento intelectual. Esta obra fue preparada a fines de la década de los años 1780 por Juan Pablo Viscardo y Guzmán, un jesuita patriota, residente en Londres,[50] que dirigía su argumento al 13% de la población peruana que gozaba del *status* de español americano. Escribiendo a la sombra de la rebelión de Tupac Amaru (1780-1781), apenas si la menciona, y encontramos todavía menos referencias al Imperio. En una palabra, se trata de un argumento puramente criollo

[49] John Howland Rowe, "The Incas Under Spanish Colonial Institutions", *Hispanic American Historical Review*, XXXII, 1957, pp. 155-99. Daniel Valcárcel, *La rebelión de Tupac Amaru*, México, 1965, pp. 42-47, 144 y 167.

[50] La obra de Miguel Batllori incluye un facsímil de la primera edición, *El abate Viscardo*, Caracas, 1953. Véase también Mario Góngora, *Pacto de los conquistadores con la Corona y la antigua constitución indiana: dos temas ideológicos de la época de la independencia*, Buenos Aires, 1965.

sin ninguna nota de indigenismo.

Para Viscardo y Guzmán el descubrimiento europeo del Nuevo Mundo constituye el principio de la historia americana. En última instancia basaba su argumento a favor de la independencia en los derechos que confirió la Conquista y que fueron transmitidos a los herederos criollos de los primeros conquistadores, quienes sin la protección real habían ganado y se habían establecido en el Nuevo Mundo, a su propio costo y riesgo. Por lo demás, la justificación de la rebelión era la tiranía de la Corona española. Atribuía al monopolio comercial las extorsiones de los corregidores y la negación de los derechos inalienables de libertad personal y garantías a la propiedad. Después de 1519, con la derogación de las Cortes, la monarquía española se había hecho cada vez más represiva y había empobrecido, al punto de que, como "aquel genio sublime" de Montesquieu, dependía de las colonias para su mantenimiento como potencia europea. Pero lo que más desesperaba a Viscardo era la exclusión de los criollos de la administración, de "unos empleos que en rigor nos pertenecen exclusivamente"; así como el arbitrario despotismo que había ordenado la expulsión de los jesuitas, un acto que comparaba con la expulsión de los mestizos del Cuzco luego de la ejecución del primer Tupac Amaru. Con una actitud más positiva, probablemente siguiendo a Tom Paine, afirmaba que la misma distancia oceánica imponía una separación natural entre los dos continentes; que ahora los americanos formaban un pueblo muy distinto a sus ancestros españoles; y que el Nuevo Mundo pertenecía a toda la humanidad y no sólo a unos cuantos "pícaros imbéciles".[31] También señalaba que las reformas borbonas habían acentuado la tiranía española e invitaba a sus compatriotas a seguir el ejemplo de Estados Unidos, que se había librado de la dominación colonial. Y terminaba con una cita de Las Casas, con la típica ambigüedad criolla, que hacía referencia a la injusticia de la primera Conquista.

En conclusión, nos vemos obligados a volver sobre las realidades sociales que subyacen en todas estas obras. Los principales temas del patriotismo criollo surgían a partir de la búsqueda de derechos autónomos. El español americano halló en la historia y en la religión los medios simbólicos que le permitían rechazar el status colonial. La *Historia antigua* de Clavijero debe ser considerada conjuntamente con la *Humilde representación* de González de Castañeda y la *Carta* de Viscardo y Guzmán. Tanto el abogado mexicano como el jesuita escribieron manifiestos en apoyo de su propia clase social. Pero mientras que el primero admitía abiertamente la distancia social que separaba a la élite criolla de las masas indígenas, el segundo, que escribió a la sombra de la revuelta de Tupac Amaru, simplemente ignoró el problema y se dirigió exclusivamente a la élite. En con-

[31] Viscardo, *Carta*, pp. 20 y 35. Vease también: *Common Sence* de Thomas Paine en sus *Political Writings*, 2 vol. Nueva Jersey, 1839, I, pp. 39-41.

traste, Clavijero asumió el papel de abogado del indio. Como tal, su última obra pudo ser después perfectamente adecuada a los propósitos del nacionalismo mexicano. El que fuera utilizada con esos fines no debe hacernos olvidar que también era un manifiesto. Su origen se halla en la toma de conciencia del clero mexicano, que confiaba en su capacidad de liderazgo sobre las masas indígenas, profundamente patriótico, conocedor de las nuevas tendencias intelectuales y cada vez más resentido contra el dominio español y los insultos europeos. Mientras que en Perú la vía hacia el pasado indígena estaba bloqueada por la supervivencia de la nobleza inca, en México, los intelectuales criollos, especialmente el clero, expropiaron ese pasado para ellos mismos librarse de España. Los temas que caracterizaron el patriotismo criollo —neoaztequismo, guadalupanismo y el repudio a la Conquista— fluyeron directamente hacia el nacionalismo mexicano. La fuerza de esta tradición distinguiría la ideología de la insurgencia mexicana de los demás movimientos contemporáneos que se registraron en América del Sur.

II. Fray Servando Teresa de Mier

mi genio es festivo, el asunto trágico.

El padre Mier al doctor Muñoz

La invasión napoleónica a España y la imposición del rey José destruyeron la unidad del mundo hispánico. En apenas dos años las colonias americanas se vieron encendidas por la rebelión y la guerra civil, cuando un siglo antes las posesiones de ultramar habían permanecido como simples espectadoras ante la guerra de sucesión en España. ¿Qué provocó esta reacción tan diferente ante lo que era con mucho el mismo acontecimiento? Primero, la tendencia fue atribuir el cambio a la influencia de las ideas de la Ilustración y al ejemplo de las revoluciones francesa y norteamericana. Posteriormente, se inició la búsqueda de razones internas. El mismo éxito del régimen borbón generó su decadencia. La expulsión de los jesuitas, la sin igual eficiencia de la explotación fiscal de las colonias, la tendencia a desplazar a la élite criolla del poder, el ataque a los privilegios del clero, la nueva ola de inmigración proveniente de la Península, la revigorización de la economía y la administración: todos estos factores y más todavía se consideran como suficientes para haber creado un resentimiento entre los criollos, que los condujo a aprovechar la oportunidad que ofrecieron los acontecimientos de 1808-1810 para obtener la autonomía. De manera similar, en el campo de las ideas se ha descartado la noción de que la propiedad o la lectura del *Contrato social* de Rousseau fueran por sí mismas capaces de fomentar la revolución. La sugerencia de que las teorías políticas de Suárez y de otros grandes escolásticos desempeñaron un papel importante en los momentos de crisis de 1808, todavía no ha sido ampliamente aceptada. En general, aparentemente, fueron los abogados los que propusieron los primeros argumentos para sancionar la acción autónoma en la política americana. En este caso invocaban las Leyes medievales de Partida y las teorías convencionales de la ley natural difundidas por Pufendorf y otros juristas conservadores del siglo XVII. No fue sino después, a través de la presión de los acontecimientos y del ejemplo de las Cortes de Cádiz, cuando estas respetables demandas fueron remplazadas por la franca adopción de ideas tales como la soberanía popular, la voluntad general y los derechos naturales.

Nuestro propósito no consiste en examinar la compleja y sutil interacción que existe entre acontecimiento e idea, o la relación entre ideología y sociedad. Todavía es necesaria una cuidadosa investigación y paciente

reflexión antes de que podamos distinguir la variada gama de precondiciones, precipitadores y simples disparadores de acción que se combinaron para producir la gran lucha por la Independencia. En lugar de eso, proponemos concentrarnos en la vida y las ideas de un solo hombre, Fray Servando Teresa de Mier, el primer historiador de la insurgencia mexicana y su ideólogo más original.[1] Con la ayuda de su amigo y discípulo, Carlos María de Bustamante, logró fusionar una ideología nacionalista que atribuía las causas de la Independencia a los acontecimientos del siglo XVI. Así como Mariano Moreno, secretario de la primera junta patriótica de Buenos Aires, publicó una edición española del *Contrato social* de Rousseau, el padre Mier patrocinó tres ediciones de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de Las Casas. Con una sobresaliente destreza pudo combinar el indigenismo histórico con una versión refinada de los derechos ancestrales criollos heredados de la Conquista. Mientras que la mayoría de los que difundían la insurgencia tomaban su vocabulario político del formulado en Europa o en Estados Unidos, Mier recurrió a la larga tradición del patriotismo criollo, transformando sus principales temas en argumentos que justificaran la separación de España. Hostil a Rousseau y a sus radicales seguidores, optó por el enfoque histórico y constitucional de Jovellanos y José Blanco White, volviendo a través de ellos al conservadurismo de Edmund Burke y Montesquieu. A pesar de su prolongado exilio en Europa, donde conoció a hombres como Henri Gregoire, Blanco White y otros intelectuales, Mier decidió politizar las viejas obsesiones criollas, y de ahí diseñar un cuerpo autóctono de ideas, algunas de las cuales posteriormente fueron elementos integrantes del nacionalismo mexicano. En las siguientes páginas presentaremos su vida y las influencias que conformaron su pensamiento. El enfoque biográfico ilustra la lenta transformación de un patriota clerical, preocupado por Quetzalcóatl y la Guadalupana, en un ideólogo nacionalista. Nos permite situarlo en las divisiones políticas que surgieron después de la Independencia. Nuestro interés básico, debemos subrayarlo, reside en sus ideas más que en el hombre mismo: la fascinación de su carácter picaresco y de su carrera han tendido a oscurecer la originalidad y el significado de su obra intelectual.

SANTO TOMÁS Y EL TEPEYAC

Aunque posteriormente adquirió renombre por sus pretensiones aristocratizantes, de hecho, José Servando de Santa Teresa Mier, Guerra, Buentello e Iglesias, mejor conocido como fray Servando o padre Mier, provenía

[1] El mejor estudio general es *Pensamiento político del padre Mier*, Selección, notas y prólogo de Edmundo O'Gorman. México, 1945. La introducción aparece en Edmundo O'Gorman, *Seis estudios históricos de tema mexicano*. Xalapa, 1960. Véase también John V. Lombardi, *The Political Ideology of Fray Servando Teresa de Mier*. Cuernavaca, 1968.

de una clase que podría describirse como la alta burguesía fronteriza. Su abuelo paterno, Francisco de Mier y Noriega, nativo de Buelna, del Consejo de Llanes de Austurias, se estableció en Monterrey, en 1710, donde era escribano público. Su hijo, Joaquín de Mier y Noriega (la familia no cambió su matronímico) fue regidor y alcalde ordinario, y por algún tiempo gobernador interino de la provincia del Nuevo Reino de León. Ambos hombres se casaron con mujeres aparentemente descendientes de los primeros colonizadores de la región. La familia mantuvo su influencia social en la siguiente generación; el hermano del padre Mier fue gobernador de la provincia; dos de sus hermanas se unieron a los directores locales del monopolio real del tabaco y de la oficina de alcabalas. Al mismo tiempo, los Mier y Noriega tenían pariente influyentes en la capital, miembros de la familia Mier de Alles, en el distrito de Llanes:[2] don Juan de Mier y Vilar, canónigo de la catedral metropolitana y rector de la Inquisición mexicana, y don Cosme Mier y Trespalacios, primero oidor y luego regente de la Audiencia mexicana. Este último estuvo relacionado con la gran aristocracia de la Nueva España, a través de su breve matrimonio con la hija del conde de Santiago.[3]

Nacido el 18 de octubre de 1763, el padre Mier abandonó Monterrey a los dieciséis años para ingresar en el seminario dominico de la ciudad de México. No dejó ningún relato de su infancia y aunque después afirmara que se había visto atraído a la orden con engaños, no existe ninguna razón en particular para creerlo.[4] Poco puede decirse de la calidad o sustancia de su educación. Aparte de algunos comentarios despectivos acerca de la inutilidad de la escolástica, se muestra sorprendentemente reticente a hablar de sus primeros estudios. Probablamente, como buen dominico, leyó a Tomás de Aquino y otros autores escolásticos, pero como después rara vez citaba al doctor Angélico, todavía menos a Cajetán o a Suárez, podemos inferir que tuvieron poca influencia sobre él. De manera similar, la reciente introducción de la física newtoniana a la Nueva España y de los elementos moderados de la filosofía del siglo XVII no parecen haber influido mucho en él.[5] Los intereses de

[2] Para este pasado familiar véase Juan Pablo García Álvarez, *La compleja personalidad del padre Mier*. México, 1964, pp. 21-23; Ricardo Ortega y Pérez Gallardo, *Historia genealógica de las familias más antiguas de México*, 3 vol. México, 1908-1910, III, paginación separada: "Familia de Mier Almendaro". Alberto y Arturo García Caraffa, *Enciclopedia heráldica y genealógica hispano-americana*. Madrid, 1919, LVII, 48-51.

[3] Véase *Solemnes exequias celebradas . . . en 6 de noviembre de 1805 . . . por don Cosme Mier y Trespalacios*. México, 1806. Cosme Mier y Trespalacios fue el *mecenas* de fray Servando con ocasión de su doctorado. Véase Guillermo S. Fernández de Recas, *Grados de licenciados nuestros y doctores en artes, leyes, teología y todas facultades de la Real y Pontificia Universidad de México*. México, 1965, p. 153.

[4] Fray Servando Teresa de Mier, *Escritos inéditos*, J. M. Miquiel i Verges y Hugo Díaz-Thome. Ed. México, 1944, p. 39.

[5] Fray Servando Teresa de Mier, *Memorias*, 2 vol. México, 1946, I, p. 141.

Mier pudieron haber sido más bien históricos; leyó a los primeros cronistas de su orden en la Nueva España, Dávila Padilla y Remesal, donde halló elogiosas biografías de su futuro héroe, Las Casas. Es obvio que también leyó a Torquemada y Betancourt, y posiblemente a Herrera y Acosta. Desgraciadamente no hay manera de evaluar la profundidad de sus lecturas en esta etapa ni su efecto sobre su pensamiento; basta decir que su conocimiento de la literatura histórica del siglo XVI en relación con el pasado indígena y con los primeros días de la Conquista se convirtió posteriormente en razón política.

El cambio en la vida de fray Servando se operó en 1794, cuando fue comisionado para pronunciar el sermón anual del 12 de diciembre en el Tepeyac, en honor de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe. Para entonces ya había adquirido reputación como predicador. El virrey Revillagigedo había dispuesto que pronunciara dos sermones en contra de la Revolución francesa y de Rousseau, subrayando que la doctrina cristiana exigía la obediencia al rey.[6] Sólo un mes después, en noviembre de 1794, pronunció las exequias en la impresionante ceremonia que se realizó para conmemorar el traslado de los huesos de Cortés al espléndido nuevo mausoleo construido en la iglesia del Hospital de Jesús:

> El muy reverendo padre doctor fray Servando de Mier, de la Orden de Predicadores [. . .], dijo una doctísima oración fúnebre en elogio de las virtudes morales y políticas del Exmo. don Fernando Cortés que duró más de tres cuartos de hora.[7]

Cuando Mier empezó a escribir su sermón, aparentemente se halló frente a una serie de dudas con respecto a la aparición. En 1790 José Ignacio Bartolache, un conocido intelectual mexicano, publicó su *Opúsculo guadalupano*, una obra que, aunque estaba destinada a defender la versión tradicional, tendió a reafirmar a los escépticos. Abiertamente admitía que el primer relato del milagro no apareció hasta 1648; pero lo más importante era que aceptaba que la tela en la que se había impreso la imagen era ayate de pita de iczotl, un material que difícilmente se utilizaba para los sayales de los trabajadores indígenas.[8]

El mismo Mier leyó el libro y quedó impresionado por las dificultades que presentaba. El problema se agravaba por la naturaleza de la ocasión. La fiesta de la Guadalupana era una gran celebración nacional. A las ceremonias en el Tepeyac asistían el virrey, el arzobispo, la Audiencia y la mayoría de los grandes dignatarios de la capital. La costumbre era que los predicadores criollos se refirieran a la especial gracia de México, que había sido elegido por la Virgen María especialmente para su protección.

[6] Ibid., I, 218.

[7] *Gaceta de México*, VI, pp. 647-48. Luis González Obregón, *México viejo y anecdótico*. México, 1909, pp. 274-75.

[8] José Ignacio Bartolache, *Opúsculo guadalupano*. México, 1790, pp. 160-61.

No obstante los gustos de los años 1790 —al menos entre la élite oficial— se mostraban cada vez más desdeñosos hacia la florida retórica que hasta entonces se había considerado apropiada para esa ocasión. Igualmente, muchos miembros de la congregación, por la influencia de los principios neoclásicos de la Academia de Arte de San Carlos, habían desechado los esplendores churriguerescos del Tepeyac por anticuados y aun bárbaros.[9] En una palabra, se respiraba un aire nuevo, más crítico. Entonces, ¿cómo defendería Mier a la patrona de su país contra los escépticos?

En ese momento, cuando todavía buscaba una guía, Mier conoció al licenciado Ignacio Borunda, un viejo abogado que siempre se había interesado mucho por las antigüedades indias y que se consideraba capaz de probar que el dios Quetzalcóatl era el apóstol Santo Tomás. Esta teoría fue ampliamente aceptada en México en el siglo XVIII, apoyada por Sigüenza y Góngora y por Boturini. La novedad del argumento de Borunda residía en que se fundaba en los descubrimientos de 1790, durante la construcción del Zócalo, cuando se hallaron y exhibieron en el patio de la Universidad la piedra del Calendario, la famosa imagen de Coatlicue, diosa de la guerra, y otras muchas piezas importantes. Dos años después, el sabio mexicano Antonio León y Gama publicó una *Descripción histórica y cronológica*, en la que definía a la gran piedra en forma de disco como un calendario utilizado para registrar el ciclo de los planetas. Era un "reloj solar" que indicaba la ocurrencia del equinoccio y los solsticios.[10] La importancia de la piedra residía en que revelaba el profundo conocimiento astronómico que poseían los aztecas. Con base en Torquemada, Boturini y Clavijero, León y Gama aventuraba una descripción del Calendario Azteca. La motivación patriótica que inspiraba este estudio estrictamente científico se insinuaba en las notas preliminares del censor, José Rafael Olmedo, quien declaraba que el libro disiparía los prejuicios que Raynal, Robertson, Pauw y Buffon habían desarrollado en cuanto a la calidad de la civilización indígena. "Este solo rasgo de la cultura indiana desvanece del todo errores tan groseros."[11] Aquí donde otros veían pruebas de saber astronómico, el licenciado Borunda hallaba jeroglíficos que expresaban "la arcana filosofía". Afirmaba que a través de símbolos, el calendario describía la fundación de México por Santo Tomás-Quetzalcóatl.

Es difícil saber cuánto tiempo tomó a Borunda convencer a Mier de la validez de su teoría, porque aparte de unas cuantas etimologías no aportó nada nuevo a este viejo argumento, salvo sus afirmaciones sin funda-

[9] Justino Fernández, *El retablo de los reyes*. México, 1959, pp. 75-95.
[10] Antonio León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las piedras que se hallaron en la Plaza Principal de México*. México, 1792, p. 94.
[11] Véase también: Benito María de Moxo, *Cartas mejicanas*. Génova, 1839, pp. 231-35.

mento con respecto al significado de las inscripciones en la piedra del calendario.[12] Únicamente podemos suponer que el mismo Mier había estado pensando de acuerdo a lineamientos similares, y que los argumentos de Borunda sólo sirvieron para fortalecer sus propias ideas. Ni siquiera se molestó en leer el manuscrito del abogado. Siguió trabajando en la elaboración de su sermón, y uno se pregunta ¿qué soñaba Mier? La conjunción de Santo Tomás y Quetzalcóatl con Nuestra Señora de Guadalupe ofrece material para un análisis junguiano conforme a los arquetipos del viejo sabio y de la diosa virgen.[13] Sin embargo, cualquiera que haya sido el contenido de sus sueños, Mier logró conjugar los dos principales mitos del México colonial en un solo argumento coherente, destinado, según él mismo afirmaba después, a defender el culto de la Guadalupana contra sus críticos.

El 12 de diciembre de 1794 Mier se dirigió a la congregación en el Tepeyac. Empezó con una nota convencional que invocaba la gracia especial de la que había sido objeto el país: "¿No es éste el pueblo escogido, la nación privilegiada y la tierna prole de María señalada en todo el mundo con la insignia gloriosa de su especial protección?" María había sido el principal conquistador de América; la Guadalupana era la nueva Arca de la Alianza entre María y los americanos. Comparaba la reunión con la asamblea de Israel y sus sacerdotes en el templo. "Nueva España, Nueva Jerusalén alaba al Señor, nueva Silón alaba a tu Dios en su Madre." Esta retórica sirve para ilustrar el tono elevado y la calidad patriótica de estas celebraciones.[14]

Sin embargo, en la sustancia de su sermón, Mier se separaba de la tradición. Declaraba que el descubrimiento de la piedra del Calendario —para la que "el oro todo de las Indias no bastaba a comprar alhaja tan valiosa"— había dado nueva luz sobre la historia cristiana e india de México Y resumía sus conclusiones en cuatro proposiciones. Primero: la imagen de la Virgen de Guadalupe aparecía en la capa de Santo Tomás, "el apóstol de este reino". Segundo: "los indios ya cristianos" habían adorado la imagen durante 1750 años en el Tepeyac donde el apóstol había construido la iglesia. Tercero: cuando los indios cometieron apostasía, la imagen había sido escondida; la Virgen se le apareció a Juan Diego para revelarle su localización. Cuarto: la imagen misma era una tela del siglo I donde milagrosamente se había impreso la figura de la Virgen María.

[12] El manuscrito de Borunda titulado "Clave general de jeroglíficos americanos" está impreso en Nicolás León, *Bibliografía mexicana del siglo xviii*, 5 vol. México, 1902-1908, III, pp. 195-347.

[13] C. G. Jung, *Memories, Dreams and Reflections*. Nueva York, 1963. "Cerca de la abrupta ladera de una roca vi a dos figuras, un viejo con una barba blanca y una bella joven", p. 181.

[14] J. E. Hernández y Dávalos incluye borradores del sermón en su *Colección de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, 6 vol. México, 1879, III, pp. 5-68.

Luego afirmaba que Santo Tomás era Quetzalcóatl y que los indios conocían los dogmas fundamentales del cristianismo. Recalcaba el hecho de que, aun antés de la Conquista los indios adoraban a María en el Tepeyac, como la madre de Dios. Y concluía con una petición a la Virgen a quien se dirigía como a "Teotenanzín enteramente virgen, fidedigna tonacayona", para que protegiera al país contra los ataques de los franceses. "Ahora especialmente, arca preciosa, que los filisteos de Francia han atacado a Israel, no permitas que triunfen como allá por los pecados de los hijos de Helí."[15]

Como era de esperarse, el sermón provocó una reacción inmediata y se elevó una protesta popular. El arzobispo Núñez de Haro ordenó que Mier permaneciera recluido en su celda. Se le confiscaron sus escritos, así como los de Borunda, para que los examinaran dos canónigos criollos, José Patricio de Uribe y Manuel de Omaña. Su informe ridiculizaba a Borunda como "un don Quijote histórico mexicano", cuyas interpretaciones alegóricas eran arbitrarias e irrisorias. Señalaban la dificultad básica cronológica que presentaba la identificación de Santo Tomás y Quetzalcóatl. El héroe indígena había vivido al menos 700 años después que el apóstol. Con respecto a Mier la actitud de los dos canónigos fue más severa: "ha engañado al pueblo con falsos documentos y ficciones". Había desechado con la mayor ligereza una respetable tradición, sancionada por la Iglesia, que afirmaba que la Virgen María había impreso milagrosamente su imagen en el sayal de Juan Diego. Su sermón era "un tejido de sueños, delirios y absurdos"; sus teorías "son capaces de formar mil caballerescos y novelistas historiadores".[16]

Con esta condena, el arzobispo sentenció a Mier a diez años de exilio y confinamiento en el convento dominico de Caldas, situado en las colinas de Santander. Este castigo tenía por objeto "contener su espíritu orgulloso y propenso a la inflación y a novedades perniciosas".[17] Mier ya se había retractado; había por fin leído el manuscrito de Borunda y lo había encontrado absurdo. Pero su penitencia fue inútil, se vio abandonado por sus amigos y por su familia; su prior y provincial eran antiguos enemigos que estaban deseosos de perjudicarlo. Unicamente la Inquisición, dirigida por su tío, Juan de Mier y Vilar, permaneció neutral. En marzo de 1795, fue promulgado el edicto en todas las diócesis de la Nueva España, excepto en Nuevo León, donde el obispo era un viejo amigo suyo. Mier, que esperaba la apelación o un trato más indulgente, sufrió una crisis: "Como hombre de honor y de nacimiento había recibido con el edicto el puñal de muerte".[18] Salió del país en junio de 1795, a la edad de 31 años, para no volver sino después de 21 años.

[15] Ibid., III, p. 17.
[16] Ibid., III, pp. 81-111.
[17] Ibid., III, p. 117.
[18] *Memorias*, I, pp. 108 y 113.

Durante el exilio europeo, Mier adquirió un conocimiento teológico más profundo, así como de teoría política y de historia mexicana. Se relacionó con hombres como José Blanco White, Simón Rodríguez el tutor de Simón Bolívar, y el obispo francés Henri Gregoire. Él mismo se convirtió en uno de los principales ideólogos de la Independencia mexicana. No obstante, a pesar de estos intereses y actividades nuevos, nunca olvidó la teoría de la evangelización apostólica del Nuevo Mundo; y sus argumentos adquirieron los tonos de la obsesión. Añadió a su principal obra, la *Historia de la Revolución de Nueva España*, una prolongada disertación acerca de Santo Tomás y México. En los años 1817-1820, que pasó en las prisiones de la Inquisición, repitió los argumentos y acontecimientos que habían rodeado a su famoso sermón. Por fin, en julio de 1822, cuando se dirigió por primera vez al Congreso Nacional Mexicano, aclamó una vez más a Santo Tomás como apóstol del Nuevo Mundo.

> La América no más pecadora que el resto del mundo, entró también en el plan de la redención del género humano; y que habiendo Jesucristo mandado a sus apóstoles a anunciarles a toda criatura que estuviese bajo el cielo [. . .] precisamente debió venir uno siquiera a la mitad del globo [. . .] la Virgen Santísima no aguardó para ser Nuestra Señora y Madre a que pasaran 1600 años sino que lo fue desde que lo comenzó a ser para todos los cristianos.[19]

¿Cuáles fueron las causas que lo mantuvieron durante toda su vida apegado a un mito tan decididamente débil? En primer lugar, una explicación posible sería que Mier había dejado de creer en la aparición de 1531. Poco después de su llegada a España encontró un breve estudio del culto a la Virgen de Guadalupe publicado por Juan Bautista Muñoz, en el que el cosmógrafo mayor de Indias desechaba la aparición, considerándola una mera leyenda.[20]

La mejor evidencia de ello era la condenación del culto como una continuación idólatra de la adoración de la diosa azteca Tonantzin, escrita por Bernardino de Sahagún, el más sabio de los misioneros franciscanos del siglo XVI. Mier, a quien la investigación de Bartolache ya había hecho un escéptico con respecto a la tela, aceptó de inmediato las conclusiones de Muñoz. En una serie de cartas escritas al historiador real, denunciaba una y otra vez la aparición como una fábula piadosa y argumentaba que el origen de la leyenda debía remontarse al famoso indio Valeriano, maestro del Colegio de Santiago Tlatelolco y gobernador de la comunidad indígena de la ciudad de México.

[19] Carlos María de Bustamante, *Continuación del cuadro histórico de la Revolución mexicana*, 4 vol. México, 1953-1963, I, pp. 92-93.

[20] Juan Bautista Muñoz, *Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México*. Madrid, 1817. Este ensayo fue leído ante la Academia de Historia, en Madrid, el 18 de abril de 1794.

La historia de Guadalupe es una comedia del indio Valeriano, forjada sobre la mitología azteca, tocante a la Tonantzin, para que la representasen en Santiago, donde era catedrático, los inditos colegiales que en su tiempo acostumbraban representar en su lengua las farsas que llamaban autos sacramentales.[21]

Su disposición para negar la aparición no era igualada por escepticismo alguno en cuanto a la visitación de Santo Tomás; de hecho, su continua devoción por la Virgen de Guadalupe exigía la prueba de que bajo el disfraz de Tonantzin había sido venerada en México desde tiempos inmemoriales. Por lo tanto, en Europa, amplió sus investigaciones y extrajo información de la monumental compilación del dominico Gregorio García, *Origen de los indios de el Nuevo Mundo.*[22] Encontró mayor corroboración en la obra del jesuita Athanasius Kircher acerca de Santo Tomás en la India y en la crónica agustiniana de Antonio de la Calancha que se refiere a la visita del apóstol a Perú.[23] Mientras más información reunía más ecléctico era. Halló en el náhuatl palabras chinas y clara evidencia de liturgia y vestimentas sirias en los hábitos de los aztecas. Para resolver los problemas cronológicos, ahora postulaba por lo menos dos misiones separadas. Además de Santo Tomás otro evangelista había llegado a México en el siglo VI: este último personaje, fuera éste un segundo Santo Tomás de Siria o el obispo irlandés San Brendano, era más adecuado para la identificación con Quetzalcóatl.[24] Después de todo, según él y de acuerdo con García, las invasiones del Nuevo Mundo por parte de los orientales y los europeos eran tan frecuentes que los indios eran sus descendientes. Si habían corrompido u olvidado gran parte de su cristianismo, ello no difería mucho del descenso de los franceses al ateísmo. "¿Qué era la religión de los mexicanos sino un cristianismo trastornado por el tiempo y la naturaleza equívoca de los jeroglíficos?"[25] Aun los sacrificios humanos eran el producto de un error de comprensión de la doctrina de la Eucaristía.

La obsesión de Mier por este tema culminó en su *Carta de despedida*, escrita en 1820, justo antes de embarcarse hacia España, rumbo a lo que

[21] Hernández incluye las cartas a Muñoz en su *Colección de documentos*, III, pp. 151-222; véase p. 217. Véase también Mier, *Memorias*, I, p. 43.

[22] Gregorio García, *Origen de los indios de el Nuevo Mundo*. Madrid, 1729, pp. 261-67.

[23] Athanasius Kircher, *La Chine*, Amsterdam, 1670, pp. 72-77. Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona, 1639, pp. 312-40. Aparentemente Mier leyó las obras manuscritas de Mariano Veytia en Madrid. Véase Carlos María de Bustamante, *Mañanas de la Alameda de México*, 2 vol. México, 1835-1836, I, p. 108.

[24] José Guerra (seudónimo del padre Mier), *Historia de la Revolución de Nueva España antiguamente Anáhuac*, 2 vol. México, 1922, II, apéndice, pp. *i-xliii*. La primera edición fue publicada en Londres en 1813.

[25] Mier, *Escritos inéditos*, p. 141.

parecía ser su exilio final. Empezaba con una apasionada defensa respecto a que México no debía aceptar la decisión ortográfica de la Academia Española de remplazar la "X" con la "J" en los nombres aztecas y mexicanos. Protestaba especialmente contra la forma *Méjico*, puesto que la forma alternativa *México* reflejaba la pronunciación india Mecsico, que de hecho significaba "donde está o [donde] es adorado Cristo, y mexicanos es lo mismo que cristianos".[26] Para llegar a esta explicación etimológica explicaba que Mexi era la pronunciación india del hebreo Mesías. Luego rastreaba la fundación de la ciudad hasta la llegada de Santo Tomás-Quetzalcóatl. Aquí notamos claramente una profunda corriente emocional en la que el patriotismo y la religión estaban inextricablemente mezclados.

La teoría de Mier no debería ser desechada como una simple fantasía personal, el típico producto de una mente enfermiza. Muchos de los grandes sabios de la Colonia habían aceptado la identificación del dios indio con Santo Tomás. Más aún, todavía en el siglo XIX, los intelectuales mexicanos se mostraron fascinados por el tema. José Fernando Ramírez formó una vasta colección de manuscritos al respecto. Todavía en 1880, Manuel Orozco y Berra sugería la posibilidad de que Quetzalcóatl hubiera sido un misionero de las expediciones vikingas del siglo X.[27] Su discusión repetía todos los argumentos de Calancha, Veytia y Mier.

La atracción que este mito ejercía sobre el clérigo patriota es obvia. Torquemada, el historiador clásico de México, describía el imperio azteca como el reino de Satanás. Aun Clavijero, a pesar de su enfoque naturalista, justificaba la Conquista como una retribución divina y la vía necesaria hacia la redención. La teoría de la evangelización apostólica, no obstante, ahora confería lo que constituía un bautismo retrospectivo del pasado indígena. Abrió el camino a la completa aceptación de los aztecas como los representantes de la antigüedad mexicana. Más aún, debilitó el derecho fundamental de la monarquía española a la dominación del Nuevo Mundo: su misión de cristianizar a los indios. Pero lejos de servir como instrumento de la providencia divina, la Conquista era considerada como una maliciosa destrucción del cristianismo nativo. Aunque los españoles fueron bienvenidos como emisarios de Quetzalcóatl, en lugar de tratar de reformar esta religión apostólica reconocidamente pervertida, la atacaron brutalmente como una blasfemia que parodiaba al demonio, y destruía todos sus restos. La revivificación que Mier hacía del mito nacía de su profunda conciencia política: con ello dio a México un fundamento y una historia cristianos al mismo tiempo que negaba la justicia de la Conquista y los derechos de la monarquía para gobernar.

[26] Fray Servando Teresa de Mier, *Escritos y memorias*, Edmundo O'Gorman ed. México, 1945. Esta selección incluye el texto de la *Carta de despedida a los mexicanos escrita desde el castillo de San Juan de Ulúa*, pp. 33-52.

[27] Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la Conquista de México*, 4 vol. México, 1960, I, pp. 53-88.

Si hemos de creer las *Memorias* de Mier, la vida en Caldas era muy desagradable; las ratas invadían su celda; era terriblemente fría; y los dominicos españoles, reclutados entre los campesinos, perseguían al aristócrata. En 1796, después de un intento de huida, fue trasladado a un convento en Burgos, donde el prior ilustrado Francisco Corbrera lo recomendó al cuidado del nuevo ministro de Justicia, Gaspar Melchor de Jovellanos. En el año siguiente Mier fue a Madrid para apelar su sentencia. Llevó su caso ante la Academia de Historia, que, con el consejo de Juan Bautista Muñoz, negó la autenticidad histórica de la aparición de la Virgen de Guadalupe y con ello exculpaba a Mier de cualquier error.[28] Desgraciadamente Mier no pudo obtener la reconsideración del edicto de Haro, y en 1800, en los inicios de la reacción conservadora que siguió a la destitución de Jovellanos del Ministerio, fue devuelto a Burgos.

Para esta época fray Servando se había convertido en miembro o simpatizante de ese partido que en la política española y católica sus enemigos llamaban de los jansenistas. No hay duda de la adhesión de Mier. Escribió "[. . .] los jansenistas, así se llamaban en Europa todos los hombres sólidamente instruidos en la religión y amigos de la antigua y legítima disciplina de la Iglesia".[29] Se vio libre del confinamiento gracias a Jovellanos, el líder del partido en España, y después, cuando estuvo en peligro de ser arrestado una vez más, se refugió en Madrid en la casa del inquisidor José Yéregui, "mi amigo y bienhechor", quien después fue acusado de jansenismo.[30]

En 1801 huyó a Francia y luego de algunas picarescas aventuras fue a París donde, aunque tomó a su cargo durante un corto tiempo una parroquia ortodoxa, fue recibido por el famoso obispo Gregoire, líder del clero jansenista francés que apoyaba la constitución civil. También se alojó con Simón Rodríguez, el antiguo tutor de Simón Bolívar. Cuando en 1802 Mier viajó a Roma para obtener su secularización de la Orden de los Dominicos, Gregoire le dio algunas cartas de recomendación para Scippione de Ricci, obispo de Pistoya, para Benito Solari, obispo de Noli, y para Vicente Palmieri, todos ellos jansenistas italianos bien conocidos.[31] Posteriormente fray Servando afirmó que en Roma había obtenido su secularización junto con una licencia para seguir oficiando según el rito dominico, y la promoción al rango de pronotario apostólico, un puesto honorario que implicaba el título de monseñor. Sin embargo, de todas estas transacciones nada puede encontrarse en los registros de la época. En 1804 Mier cometió la imprudencia de volver a España, donde fue

[28] Mier, *Memorias*, I, pp. 231-38 y 271-73.
[29] Ibid., II, p. 17.
[30] Ibid., I, p. 206. Joaquín Lorenzo Villanueva, *Vida literaria*, 2 vol. Londres, 1825, I, p. 89.
[31] Mier, *Memorias*, II, pp. 126 y 130. Villanueva, *Vida literaria*, I, p. 59.

condenado nuevamente a confinamiento, esta vez en la prisión clerical de Sevilla, llamada Los Toribios. Ahí se le reunió otro religioso "preso por jansenista". Finalmente, después de un intento fracasado, escapó a Portugal, donde permanecería cuatro años en oscuro exilio. De este periodo data su promoción al rango de prelado doméstico del papado, que fue la recompensa que recibió por haber convertido a dos rabinos judíos.[32]

Pero ¿cuáles de los principios del jansenismo fueron los que atrajeron a Mier? Para fines del siglo XVIII el movimiento tenía poco en común con Port Royal salvo la hostilidad hacia los jesuitas. Se preocupaba más por la distribución de la autoridad dentro de la Iglesia que por las doctrinas de la gracia y de la salvación. En esencia apoyaba una extensión del galicanismo; su profeta era Bossuet y no Arnauld.[33] El jansenismo del siglo XVIII era fuertemente regalista; acentuaba la autoridad de los Consejos Generales frente al papado; apoyaba la virtual independencia de las iglesias nacionales y la reforma de la Iglesia a través del poder secular. El apogeo del movimiento fue en la década de 1780, alimentado en toda Europa por los déspotas ilustrados. En Austria el emperador José creó nuevas diócesis, reformó la educación en los seminarios y nombró obispos, todo ello sin la menor relación con Roma. En Italia Leopoldo, gran duque de Toscana, convocó al sínodo de Pistoya que, bajo la presidencia del obispo Scippione de Ricci, declaró que el Consejo General de Obispos constituía la única autoridad soberana de la Iglesia y no el papado.[34] El jansenismo fue un fenómeno esencialmente histórico. Recurría a la Iglesia primitiva para minar las demandas del papado y del derecho canónigo, promulgado durante la Edad Media para apoyarlas. Muchos de sus argumentos provenían de las controversias conciliares del siglo XV y las declaraciones galicanas del XVII. Por encima de todo, sus principales blancos de ataque eran la monarquía papal y su autoelegido regimiento de defensores, los jesuitas.

En España, Carlos III promovió una combinación de jansenistas y librepensadores a los principales ministerios. Casi su primera decisión fue asegurar la expulsión de los jesuitas. El ministro de Justicia que dirigió la expulsión, Manuel de Roda, posteriormente fue descrito en los siguientes términos: "un severo jansenista, elegía a sus asociados y partidarios indiscriminadamente entre jansenistas, filósofos y librepensadores".[35] En

[32] AGI (Archivo General de Indias), México, 1896. Aquí se encuentra un relato completo del encarcelamiento de Mier en Los Toribios.

[33] John McManners, *French Ecclesiastical Society under the Ancien Regime*. Manchester, 1960, p. 179. Nancy Farriss, *Crown and Clergy in Colonial Mexico (1759-1821)*. Londres, 1968, pp. 28-38 y 89-108. Mario Góngora, "Estudios sobre el galicanismo y la ilustración católica en América Española", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, n. 125, 1957, pp. 96-151.

[34] Richard R. Palmer, *The Age of the Democratic Revolution*. Princeton, 1959 pp. 373-97.

[35] Leucadio Doblado (José Blanco White), *Letters from Spain*. Londres, 1822, p. 449.

la siguiente generación, el estadista asturiano Gaspar Melchor de Jovellanos surgió como líder del grupo. Aristócrata liberal, Jovellanos idealizó la constitución visigoda y medieval de España. Se lamentaba del absolutismo monárquico impuesto durante el siglo XVI y de la primera intrusión de los principios ultramontanos fundados en los decretos de San Isidoro y del canónigo Graciano. Alababa en especial la práctica visigoda de asambleas conjuntas de obispos y nobles, "cortes y concilios" al mismo tiempo que "dictaban leyes que eran una explicación de la voluntad general, declarada por los principales miembros, que representaban la Iglesia y el Estado".[36]

Como ministro de Justicia, Jovellanos nombró a su amigo Antonio Tavira, obispo de Salamanca, para suprimir al partido aristotélico dentro de la universidad, grupo al que criticaba por "su adhesión a las usurpaciones de la Curia Romana, su aversión a la autoridad soberana y sus regalías, su ambición de dominar las escuelas". Afirmaba que Tavira "es nuestro Bossuet y debe ser el reformdor de nuestra Sorbona".[37] El nombramiento recibió al menos la aprobación de la juventud, puesto que su amigo el poeta Juan Meléndez Valdés le informó que "toda la juventud salmantina es port-royalista de la secta pistoyense".[38] Es decir, eran jansenistas que apoyaban el último decreto del Sínodo de Pistoya.

La Revolución francesa destruyó la antigua unión entre jansenistas y filósofos y el despotismo ilustrado, y en una década la monarquía absolutista forjó una nueva alianza con el papado. En la Península el movimiento gozó de un periodo de tranquilidad cuando Jovellanos entró al gobierno en 1797, pero tres años después los ultramontanos, trabajando conjuntamente con el favorito real Manuel de Godoy, ganaron el control y arrestaron a Jovellanos en la Cartuja de Mallorca. Muchos jansenistas siguieron a sus amigos filósofos al campo republicano.[39] El obispo de Imola, Chiarmonti, luego papa Pío VIII, dirigió a su grey la famosa homilía en la que citaba a Rousseau y a Montesquieu, afirmando que el catolicismo y la democracia podían convivir armoniosamente.

Dentro del movimiento jansenista Henri Gregoire, el óbispo francés, es el que parece haber ejercido mayor influencia sobre el padre Mier. En los últimos escritos encontramos constantes referencias a Gregoire como "mi amigo" o como "un gran obispo". La estima de Mier era correspondida y los dos hombres mantuvieron su correspondencia hasta la década de 1820.[40] Las razones de esta simpatía son muy comprensibles. Gregoire actuaba como punto de unión en la alianza católica liberal internacional.

[36] *Jovellanos en la Real Academia*. Madrid, 1911, p. 261. Richard Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*. Madrid, 1964, pp. 337-50.

[37] *Obras de don Gaspar Melchor de Jovellanos*. Biblioteca de Autores Españoles, n. LXXXVI, Madrid, 1956, p. 15.

[38] Citado en Herr, *España y la revolución*, p. 338.

[39] Ibid., pp. 360-62.

[40] Mier, *Escritos inéditos*, pp. 503-18.

de la cual Mier era apenas un oscuro afiliado americano. Se escribía regularmente con los principales jansenistas españoles como Jovellanos, Corbrera, Meléndez Valdés y la condesa de Montijo. Además era el abogado universal de los oprimidos. No contento con sus primeras campañas en apoyo de los judíos franceses, fundó una sociedad antiesclavista en París y mantuvo relaciones muy estrechas con el movimiento abolicionista inglés. Era un ardiente partidario del nuevo Estado haitiano.[41] Con esa amplia gama de buenas causas, no resulta sorprendente su admiración por las Casas; editó una versión francesa de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. En la introducción lo defendía vigorosamente de los insultos de Pauw, Robertson y Raynal, quienes habían acusado al gran dominico de iniciar el tráfico de esclavos americanos, cuando en realidad los culpables eran los portugueses. En un sorprendente paralelo, Gregoire afirmaba que el cristianismo no era más responsable de las crueldades de la Conquista que la filosofía de los excesos de la Revolución francesa.[42]

Gregoire aprovechó su introducción para agradecer a "un sabio doctor americano de la Universidad de México", que había leído los tres volúmenes manuscritos de las obras inéditas de Las Casas sin haber encontrado una sola referencia al tráfico de esclavos africanos. Este personaje era el padre Mier. De hecho en la última edición francesa de las obras de Las Casas, hallamos una "carta escrita en 1806 por el doctor don Servando Mier de México a Henri Gregoire". Por su contenido es muy claro que Gregoire siguió de cerca los argumentos de Mier. El dominico mexicano atribuía las acusaciones contra Las Casas a las invenciones del "fabulista Pauw y de su acólito Robertson".[43] Admitía que Las Casas aceptaba la esclavitud negra, pero lo exculpaba con base en el argumento de que en el siglo XVI nadie protestaba contra ese tráfico. La misión del dominico consistía en defender al indio americano; era un anacronismo esperar que condenara la esclavitud, "cada siglo tiene sus prejuicios".

Como Mier adoptó cada vez más las ideas del obispo francés en la mayoría de las cuestiones políticas y eclesiásticas, éstas exigen un análisis más detallado. Gregoire inició su carrera como un típico jansenista francés del bajo clero. Aceptaba las teorías de Edmond Richer, un teólogo del siglo XVII, que postulaban que los sacerdotes eran los herederos de los 72 discípulos a los que Cristo había mandado a predicar. La Iglesia debía estar gobernada por todos los sacerdotes y no únicamente por los obispos, herederos de los doce apóstoles.[44] En 1789 Gregoire realizó una campaña con

[41] Henry Gregoire, *Mémoire de Gregoire Ancien Évèque de Blois*, 2 vol. París, 1837; I, pp. 360-61 y 390-97. Véase también Ruth F. Necheles, *The Abbé Gregoire*. Westport, Conn., 1971, pp. 174 y 246.

[42] *Œuvres de Don Bartholome de las Casas*. Ed. J. A. Llorente, 2 vol. París, 1822, II, pp. 345 y 398-428.

[43] Ibid., II, pp. 345 y 398-428.

[44] McManners, *French Ecclesiastical Society*, pp. 176-77. Gregoire, *Mémoires*, I, pp. 377-78.

esta idea entre el clero parroquial para obtener un puesto en la Asamblea Nacional. Una vez elegido, se convirtió pronto en un ferviente republicano; votó por el fin de la monarquía, aunque se opuso a la ejecución de Luis XVI, y decía con palabras de las que luego Mier se haría eco: "la historia de los reyes es el martirologio de las naciones".[45] Con su fe en las libertades galicanas y en la unión de la Iglesia y el Estado, le fue fácil aceptar la Constitución Civil de 1791 que decretaba la elección de los obispos no únicamente por los sacerdotes, como lo proponían los richeristas, sino por todo el electorado. Gregoire, nombrado obispo de Blois, surgió como el líder virtual del clero constitucional. Pastor diligente, viajó por su diócesis con frecuencia y afirmaba haber confirmado a más de cuarenta mil personas. En 1804 se vio forzado a renunciar, conforme al concordato napoleónico con el papado.

Aunque los ultramontanos denunciaban a Gregoire como hereje, él se consideraba a sí mismo un cristiano ortodoxo. Era un liberal, por no decir radical, católico que ocupaba una situación intermedia cada vez más insostenible. Mientras que después de la Revolución el grueso de la opinión católica viró decisivamente a favor de la monarquía absolutista, Gregoire se esforzó por crear "la santa alianza del cristianismo y la democracia". Y escribía:

> Juan Jacobo Rousseau pretende que el catolicismo es irreconciliable con el despotismo.[46]

Entonces aplicaba los mismos principios a la Iglesia y al Estado en cuanto a que su ideal era una república federal basada en la elección popular en ambos dominios.

En la Convención, Gregoire apareció vestido con el púrpura episcopal y fue objeto de severos ataques por parte de los jacobinos, quienes le exigían que renunciara al cristianismo. En sus *Memorias* afirma que públicamente se opuso al deísmo estatal de Robespierre y que defendió a la Iglesia de las amenazas de los jacobinos. Hay que enfatizar que sentía poca simpatía por esta secta de filósofos, a muchos de los cuales conocía. "Voltaire no tuvo nunca más guía que su vanidad y su lascivia." Despreciaba "el cinismo corrupto de las *Confesiones* de Juan Jacobo Rousseau".[47] Y escribió a propósito de Pauw y Raynal:

> Desde hace más de medio siglo cualquiera que supiera repetir con énfasis estas palabras: superstición, fanatismo, se consideraba un hombre inteligente y un filósofo.[48]

[45] Henri Gregoire, *Histoire Patriotique des Arbres de la Liberté*, precedida de un "Essai sur sa vie et ses ouvrages" de M. Charles Dugast. París, 1833, p. 38.
[46] Gregoire, *Mémoires*, II, p. 51.
[47] Ibid., I, p. 321; II, p. 4.
[48] Las Casas, *Œuvres*, II, p. 360.

Gregoire fue quedando aislado, entre el radicalismo escéptico de los jacobinos y el monarquismo ultramontano de los conservadores. Sin embargo, se mantuvo firmemente en su posición; nunca renunció a su versión del catolicismo y en su lecho de muerte recibió la extremaunción.

El padre Mier tenía buenas razones para adoptar los principios del jansenismo, primero como víctima de la persecución episcopal y posteriormente como insurgente en un país donde la jerarquía católica denunciaba la rebelión contra la Corona como herejía. Atacó insistentemente las pretensiones episcopales, afirmando que todos los sacerdotes y no sólo los obispos eran herederos de los apóstoles. Proponía una vuelta a la constitución primitiva de la Iglesia que prevalecía antes de que los falsos decretos de Isidoro y los cánones gracianos crearan la monarquía papal. Y se apoyaba en Gregoire al escribir:

> La plebe cristiana que compone la Iglesia definida [. . .] elegiría sus obispos en compañía del clero y no tendría, a pesar suyo, obispo alguno.

Cada diócesis debía poseer su propio consejo dotado con una autoridad superior a la del obispo.

> Los curas, pues, con el obispo, componen de derecho divino el tribunal de la Iglesia; y de ahí es que, según los antiguos y verdaderos cánones, nada podía el obispo sin consulta y consentimiento de su Presbiterio, que eran los curas de la ciudad.[49]

Una vez que México obtuvo su independencia, Mier, temeroso del apoyo del papado a la Santa Alianza, invocó una acción independiente para resolver los problemas de la Iglesia mexicana. En un debate en el Congreso, el 17 de abril de 1823, con respecto a si el país debía establecer relaciones con la Santa Sede, Mier confesó:

> Mis ideas son muy liberales en la materia, como he sido del clero constitucional de Francia y padre de su segundo concilio nacional. "Reconocía al papa como la cabeza visible de la Iglesia, el núcleo de su unidad, pero consideraba que todos los problemas constitucionales eran debatibles." Si la Iglesia es una monarquía como pretenden los ultramontanos, si es una república federada como enseña la Universidad de París y es mi opinión, todo eso se cuestiona en la Iglesia.[50]

Presentaba el Sínodo de Pistoya y la Constitución Francesa de 1791 como modelos adecuados para México. Cada sede metropolitana tenía

[49] Mier, *Memorias*, I, pp. 206-7. Véase Mier, *Cartas de un americano a El Español*, publicado en Londres, 1811-1812, reimpreso en el vol. IV de las *Obras completas* de José Eleuterio González, 4 vol. Monterrey, 1888. Véase vol. IV, pp. 137 y 343-45.
[50] Juan A. Mateos, *Historia parlamentaria de los Congresos mexicanos*, 11 vol. México, 1878-1886, II, pp. 270-71. Reimpreso en: Mier, *Pensamiento político*, p. 83.

poderes para consagrar obispos sin tener que recurrir a Roma; los concordatos invariablemente implicaban la usurpación del derecho del pueblo a elegir sus propios obispos. Concluía: "cada iglesia tiene a su divino fundador, todos los poderes necesarios para conservarse y propagarse sin necesidad de ir a Roma". En una palabra, Fray Servando proponía el establecimiento de una Iglesia católica nacional en la que los obispos españoles constantemente ausentes de México fueran remplazados por un episcopado elegido por el voto popular. Como era de esperarse, su discurso provocó una reacción negativa; el doctor Guridi Alcocer reprobó su imprudencia; y aun su principal discípulo el licenciado Carlos María de Bustamante ignoró sus propuestas y simplemente pidió la vuelta del arzobispo, el español Pedro de Fonte, quien había abandonado el país después de la caída de Iturbide.

El espinoso problema que suscitaba el tipo de relaciones que debían establecerse entre la Iglesia y el nuevo Estado mexicano no se resolvería sino hasta después de la sangrienta guerra de Reforma. El padre Mier se preocupaba menos por la reforma interna, afirmando que los cambios eclesiásticos que introdujeron las Cortes de 1820 no eran necesarias en México y únicamente servirían para antagonizar a la gente.

> En Nueva España todo el clero no pasa de cuatro mil, y en él están la nobleza y las luces. Por eso es él el que ha estado siempre al frente de la insurrección como que conocía mejor los derechos del pueblo de quien siempre ha sido el padre y protector. No tiene posesiones, todos sus bienes son patrimoniales y consisten en 44 millones de dólares, que al cinco por ciento están en poder del comercio. Éste es el verdadero y único banco nacional de México.[51]

Los temores del padre Mier con respecto al papado se vieron confirmados cuando en septiembre de 1824, León XII emitió una encíclica en la que aconsejaba insistentemente a los americanos españoles que mantuvieran y renovaran su lealtad al rey católico. Esta inoportuna misiva despertó una ola de resentimiento y Mier escribió un mordaz panfleto, reproducido en el principal periódico mexicano, *El Sol*, en el que, conforme a la habitual línea jansenista, rechazaba firmemente las pretensiones del papa de intervenir en los asuntos temporales. Se burlaba de la famosa homilía del obispo de Ímola, cuya traducción al español circulaba desde hacía algún tiempo en el país.[52] Mier se oponía al establecimiento de relaciones con la Santa Sede, y en una de sus últimas cartas, escrita en agosto de 1826, criticaba severamente la misión del canónigo Vázquez en Roma, que te-

[51] Mier, *Escritos inéditos*, p. 376.

[52] *Discurso del doctor don Servando Teresa de Mier sobre la Encíclica del papa León XII*. México, 5a. ed., 1825. En México la homilía de Chiarimonte fue traducida y publicada por el marqués de Apartado, p. 45.

nía por objeto obtener una nueva jerarquía eclesiástica para México.[53]

Mier seguía considerándose católico, como su gran mentor. Había iniciado su vida pública con un sermón que atacaba la Revolución francesa y a Rousseau, y al final también fue muy crítico de los filósofos radicales y de los jacobinos. Atribuía los crímenes de la Revolución a la

> desmoralización del pueblo, obra de los filósofos [. . .], atacaban el dogma y con él cayó la moral, faltó la religión, sin la cual, decía con razón Tácito, es tan imposible de fundar una república, como una ciudad en los aires.[54]

Por esta razón exigía que en México se prohibieran todos los libros impíos y blasfemos. Por lo menos tres veces habló al Congreso a ese respecto sugiriendo la quema de esas obras.

> Hizo ver el desprecio en que están en Europa los que citan a los Rousseau, Voltaire y otros autores de igual calaña que se han merecido la general execración.[55]

Pero Mier, por ser jansenista, no era menos un sacerdote católico; como Gregoire, trató de mantener una postura media entre los radicales y los ultramontanos.

Por último, debe señalarse que el repudio de Mier a la autoridad temporal del papa, le proporcionaba más de un argumento en contra de la dominación española en el Nuevo Mundo. Su héroe Las Casas había afirmado que el papado poseía el derecho de nombrar al rey de España soberano de los príncipes indios a condición de promover su conversión al cristianismo.[56] Mier ya había destruido —a satisfacción propia— la mitad de este derecho fundamental con su teoría de que los indios eran casi cristianos antes de la Conquista. Ahora utilizaba los principios del jansenismo para negar el valor de la donación alejandrina. Así pues, no quedaba nada que justificara convencionalmente la presencia española en el Nuevo Mundo. En este caso, como en otros, Mier invocaba lo que era prácticamente un pasado mítico para minar la autoridad tradicional.

NUESTRA MAGNA CARTA

Probablemente la huella del padre Mier en el mundo hubiera sido imper-

[53] Alfonso Junco, *El increíble fray Servando, psicología y epistolario*. México, 1959, pp. 195-96. Aquí se encuentran casi todas las cartas del padre Mier. En adelante citado como: Mier, *Epistolario*.

[54] Mier, *Cartas de un americano*, p. 142.

[55] Mateos, *Historia parlamentaria*, I, pp. 760 y 774; II, apéndice, p. 85.

[56] Bartolomé de las Casas, "Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias", *Tratados*, 2 vol. México, 1965, pp. 915-1234.

ceptible si en 1808 Napoleón no hubiera obligado a Carlos IV a abdicar el trono español en favor de su hermano José Bonaparte. Cuando esto sucedió, Mier abandonó de inmediato su refugio portugués para enlistarse en el ejército como capellán del batallón voluntario de Valencia. En la mayor parte de las provincias el pueblo se levantó en masa, frecuentemente dirigido por sacerdotes, para expulsar al rey francés y a su ejército poliglota. Un observador extranjero señalaba:

> Los sacerdotes, encabezados por un obispo y varios dignatarios eclesiásticos, habían entablado una especie de cruzada en Extremadura en contra de los franceses. Los iniciados llevaban una cruz sobre el pecho, igual a la que se usaba en la Guerra Santa contra los infieles.[57]

Fray Servando acompañó la división dirigida por el general Blake a Aragón y participó en la derrota de Belchite, donde fue capturado temporalmente y casi muerto. Escribió una exuberante carta a sus amigos en México, que Carlos María de Bustamante publicó en el *Diario de México*:

> Valióme la pericia del idioma francés cuando aquella chusma de bárbaros de todas naciones me oyeron hablar en todas sus lenguas (pues sé nueve), me tomaron tal cariño que el otro día salvé la vida a quince soldados y dos oficiales, en el acto de irlos a fusilar.[58]

Actuó como intérprete, cuidó a los heridos y luego, cuando fue mandado a Francia, escapó para reportarse ante el general Blake, quien, según el mismo Mier, lo recomendó con la Regencia para una canonjía en la catedral de México.[59] En 1810, Mier fue a Cádiz para colaborar con los diputados americanos en las próximas Cortes. Se unió a una sociedad secreta llamada *Los Caballeros Racionales*, dedicada a la causa de la independencia y de la que nacería la famosa Logia de Lautaro. En el año siguiente Mier se embarcó para Inglaterra, posiblemente en compañía de Carlos Alvear, el futuro líder argentino.[60] Fuera de una breve visita a París permanecería en Londres hasta mayo de 1816. Aparentemente fue recibido por un pequeño círculo de emigrados políticos españoles y sudamericanos. Recibió la ayuda del venezolano Andrés Bello y del sevillano José Blanco White, a quien después llamaría "mi amigo"; además la casa comercial Gordon y Murphy le proporcionaba una pequeña subvención por

[57] Elizabeth, Lady Holland, *The Spanish Journal*. Ed. Earl of Ilchester. Londres, 1910, p. 326.

[58] *Diario de México*, XII, 10 de febrero de 1810, pp. 161-63. Reimpreso en Álvarez, *La compleja personalidad del padre Mier*, p. 44. Véase también: *Escritos inéditos*, pp. 523-28.

[59] Hernández, *Colección de documentos*, VI, pp. 757 y 877-78.

[60] Hadley, *The Enigmatic Padre Mier*, pp. 102-3. Bartolomé Mitre, *Historia de San Martín*, 2 vol. Buenos Aires, 1950, I, pp. 65 y 68.

parte del gobierno inglés.[61] La viuda de José Iturrigaray le pagaba 500 pesos más para que reivindicara la reputación del antiguo virrey.

En un momento en que sus contemporáneos mexicanos se enfrentaban a la tremenda alternativa de unirse a los insurgentes del padre Hidalgo o aliarse a las fuerzas realistas. Mier permaneció en su exilio europeo. Fue en Inglaterra donde surgió como una figura política, conocido como el autor de las dos *Cartas de un americano*, que aparecieron en la revista *El Español*, y, lo que fue más importante, de la *Historia de la Revolución de Nueva España*, publicada en Londres en 1813. Más que una simple historia, este sonado libro presentaba una serie de argumentos destinados a justificar la independencia de los españoles americanos. No obstante, el libro sólo puede ser entendido dentro del contexto de las Cortes de Cádiz, de los debates constitucionales de estos años y de los comentarios críticos de *El español*, editado en Londres por Blanco White. Más aún, en esta etapa, para obtener el apoyo inglés para la causa emancipadora, el sabio mexicano trató conscientemente de anglicizar sus ideas.

En estos años el punto de partida de toda discusión era el vacío de autoridad política legítima provocado por la forzada abdicación de Carlos IV. Primero una Junta Central y luego la Regencia trataron de coordinar la lucha popular en contra de los franceses. Pero para 1810, se creyó necesario convocar a las Cortes de Cádiz para elaborar una nueva constitución para la monarquía. Excluidos los absolutistas más estrictos, el debate estuvo ampliamente dominado por dos corrientes de pensamiento: constitucionalismo histórico y liberalismo convencional. La primera escuela, dirigida por Jovellanos, buscaba en Gran Bretaña y en el pasado visigodo su inspiración; Montesquieu era su mejor guía. Sin embargo, la mayoría liberal optó por teorías más abstractas de gobierno; la Constitución francesa era su modelo y Rousseau su profeta subrepticio.[62]

Un problema distinto pero relacionado con lo anterior era el status de América. En 1809 la Junta Central declaró que los territorios ultramarinos formaban parte integral de la monarquía, ya no se consideraban como colonias. En consecuencia, a las Cortes asistieron diputados americanos. Ahí, mientras que la rebelión armada estallaba a través de la América española, estos diputados complotaban y discutían en Cádiz en un vano intento por asegurar concesiones constitucionales y reconocimiento a los insurgentes. Sin embargo, la mayoría liberal se negó a considerar cualquier medida que pudiera debilitar al Imperio. Dentro del mismo Nuevo Mundo la nueva Constitución sería instrumentada a medias y de manera poco efectiva: muchas de sus cláusulas como la libertad de prensa fueron canceladas y, en general, las antiguas autoridades coloniales, especialmente en Nueva España, mantuvieron las riendas del poder. En este contexto, la mayoría de los diputados americanos —Miguel Ramos Arizpe, el dele-

[61] Hernández, *Colección de documentos*, VI, pp. 806, 822 y 826.
[62] Raymond Carr, *Spain (1808-1939)*, Oxford, 1966, pp. 93-105.

gado de Saltillo, era un caso típico— pertenecía al campo liberal. En contraste el padre Mier se afilió a los constitucionalistas históricos. Para entender los argumentos de su *Historia* y de su posición en los debates constitucionales mexicanos de 1823, debemos considerar las ideas de Jovellanos y, más especialmente, discutir la contribución de Blanco White, cuya influencia sobre el pensamiento de Mier sólo fue superada por la de Gregoire.

Tanto Jovellanos como su asociado Francisco Martínez Marina, el erudito historiador legista, se hallaban en el punto decisivo entre la Ilustración y el Romanticismo. Recurrieron al pasado visigodo no tanto en busca de enseñanzas directas sino en busca de una prueba de que España, como otros países europeos, había tenido antes una constitución que limitaba los poderes de la monarquía a través de instituciones representativas. Entusiastas estudiosos de Montesquieu, aunque recelosos de sus críticas a España, aceptaban su idea de que la libertad empezó en un bosque germánico, y ansiaba demostrar la superioridad de la legislación visigoda sobre las leyes de los francos y de los anglosajones. Jovellanos subrayaba el papel de las Cortes medievales: "en ellas se reunía la voluntad general por medio de los representantes de cada Estado".[63] En una palabra, recurrían a la historia para demostrar que el sistema absolutista de los Habsburgo y de los Borbones era una aberración para la verdadera tradición española. Sin embargo, los dos hombres diferían en cuanto al remedio. Martínez Marina, el más radical de los dos, no pretendía revivir la antigua constitución; sus estudios daban ejemplos y paralelos tomados del pasado, destinados a convencer a la opinión popular de la legitimidad histórica de la reforma. "En estos escombros y vestigios del antiguo edificio político podrá la nación conocer lo que fue y lo que debe ser."[64] En contraste, Jovellanos, un estadista y un aristócrata, poseía un enfoque mucho más conservador con respecto a la reforma política, como distinta de la económica. Blanco White, que trabajó con él en 1809 en Cádiz, escribía que Jovellanos

> alimentaba un profundo recelo hacia todo lo popular [. . .] hasta demostrar una apasionada adhesión a los privilegios de la sangre, manifiesta una veneración supersticiosa por todo tipo de formas externas [. . .] Deseaba restablecer las Cortes; pero más como una antigüedad, conforme la costumbre del siglo XV, que como depositarias efectivas del poder.[65]

En su correspondencia con el político liberal inglés Lord Holland, so-

[63] *Jovellanos en la Real Academia*, p. 273.

[64] *Obras escogidas de don Francisco Martínez Marina*. II. Biblioteca de Autores Españoles, CCXIX, Madrid, 1968, p. 44. Véase también José Antonio Maravall, "El pensamiento político en España al comenzar el siglo XIX: Martínez Marina", *Revista de Estudios Políticos*, 81, 1955, pp. 29-82.

[65] Doblado, *Letters from Spain*, p. 342; también, *The Life of the Rev. Joseph Blanco White*. Ed. John Hamilton Thom. 3 vol. Londres, 1845, I, p. 150.

brino del famoso Charles James Fox, Jovellanos expresaba su consternación ante el trabajo de los radicales en palabras que recuerdan a Edmund Burke, el gran conservador enemigo de la Revolución francesa.

> Desconfío mucho de las teorías políticas y más de las abstractas. Creo que cada nación tiene su carácter; que éste es el resultado de sus antiguas instituciones; que si con ellas se altera, con ellas se repara; que otros tiempos no piden precisamente otras instituciones, sino una modificación de las antiguas; que lo que importa es perfeccionar la educación y mejorar la instrucción pública [. . .] una nación nada necesita, sino el derecho de juntarse y hablar.[66]

En respuesta, Holland le aconsejaba leer a Blackstone, el famoso jurista inglés en el que hallaría "un modo muy sabio y no francés de tratar asuntos de libertad y constitución". Expulsado del poder con la creación de la Regencia, Jovellanos criticaba agudamente la nueva Constitución preparada por los radicales. Abogaba por la preservación de un ejecutivo fuerte y por la creación de una segunda cámara legislativa que frenara cualquier exceso democrático. Como tal "en lo primero [artículo] que declara la soberanía de la nación, sin explicación alguna, destruye nuestra antigua Constitución". "El ejecutivo, ya débil por la ausencia del apoyo popular —afirmaba— se hallaba en absoluta subordinación con respecto a las Cortes." Y se lamentaba: "Mi deseo era preparar por medio de nuestro plan una constitución modelada por la inglesa, y mejorada en cuanto se pudiese".[67]

El comentario más controvertido acerca del trabajo de las Cortes era el de *El Español*. Su editor, José María Blanco y Crespo, un sevillano de ascendencia irlandesa, conocido en Inglaterra como Joseph Blanco White, era un hombre extrañamente atormentado cuya vida transcurrió en la especulación acerca de la verdad religiosa. Cuando era canónigo de la Capilla Real de San Fernando en Sevilla, perdió la fe en el catolicismo y se entregó al ateísmo. Aunque muy tentado a unirse a sus muchos amigos afrancesados que apoyaron al rey José, se alió a Jovellanos en Sevilla y cuando los franceses estaban por llegar huyó a Inglaterra. Ahí, alentado por Richard Wellesley, hermano del duque de Wellington, y ayudado por el gobierno inglés fundó y editó durante los cuatro años de su existencia *El Español* (abril de 1810-junio de 1814). En 1823-1825 volvió al periodismo con la edición de *Variedades o Mensajero de Londres,* una revista literaria responsable de la difusión de las nuevas corrientes del Romanticismo que se manifestaban en el mundo de habla española. Presentaba traducciones de Sir Walter Scott, Shakespeare y Froissart y alentaba el estudio de la historia y la literatura españolas de la Edad Media.[68]

[66] *Obras de Jovellanos*, BAE, LXXXVI, p. 377.
[67] Ibid., p. 473. Lady Holland, *Spanish Journal*, p. 278.
[68] Blanco White, *Life*, I, pp. 180 y 207. Vicente Llorens Castillo, *Liberales y ro-*

Aquí no podemos describir la carrera de Blanco en Inglaterra. Baste decir que su talento y personalidad le abrieron las puertas de los más elevados círculos intelectuales. Convencido nuevamente de la verdad del cristianismo, se convirtió en clérigo anglicano y como tal fue invitado a Oriel, el Colegio de Oxford que entonces albergaba a los famosos neoéticos —racionalistas—, líderes de una renovación filosófica dentro de la Iglesia anglicana.[69] Conoció a John Henry Newman y durante algún tiempo fue huésped de Richard Whately, el arzobispo anglicano de Dublín. Pero el desagrado que sentía por la religión organizada, mismo que lo había llevado a abandonar el catolicismo, volvió con mayor fuerza y se separó del anglicanismo para convertirse en unitario. Sus dramáticas conversiones, su controversia pública con los apologistas del catolicismo romano y su amistad con sobresalientes anglicanos lo hicieron una figura conocida de la literatura eclesiástica de la época. A los 35 años llegó a Inglaterra y resolvió renunciar a todo lo español, aun al uso de su lengua madre; no obstante nunca se sentiría a gusto ni en la sociedad inglesa ni con el clima inglés y constantemente sufría de dolores de cabeza y resfríos. Murió en el húmedo puerto industrial de Liverpool, aparentemente herido por una convicción casi mística de que "toda mi vida con su desamparo, su miseria, su angustia, sus aspiraciones, fue una oración".[70] Y seguramente pocos hombres han pagado un precio tan amargo en la búsqueda de su salvación.

En *El Español* Blanco White luchó por dos objetivos principales: una constitución del tipo que reivindicaba Jovellanos y la reconciliación con los insurgentes sudamericanos. Si lo primero le ganó pocos lectores, lo segundo hizo que su periódico fuera anatema para la mayoría liberal. Un diputado llamado Amer pidió su proscripción: "Yo reconozco en *El Español* un enemigo de su patria, peor que el mismo Napoleón". Blanco White era considerado un agente de los ingleses, que buscaba destruir el imperio español. En mayo de 1811 las Cortes prohibieron la circulación de su periódico.[71]

En lo que se refiere a la constitución Blanco White siempre insistió en el modelo inglés, y alardeaba con imprudencia de sus contactos:

> [. . .] en medio de la nación más célebre en conocimientos de política tengo la fortuna de oír a los hombres más sabios, y de más experiencia en esta ciencia difícil, que no se puede aprender bien sino en la práctica

mánticos, una emigración española en Inglaterra (1823-1834), México, 1954, pp. 327-62.

[69] Blanco White, *Life*, I, pp. 436-38 y 480-89. W. Tuckwell, *Pre-Tractarian Oxford. A Reminiscence of the Oriel "Neotics"*, Londres, 1909, pp. 226-57. John Henry Newman, *Autobiographical Writings*. Nueva York, 1957. "Blanco White se ha unido a nuestras tertulias. Es un hombre muy leído, ardiente, ingenioso, de corazón tierno, mente clara y piadoso. Me agrada sobremanera", p. 210.

[70] Blanco White, *Life*, II, p. 245 y III, p. 278.

[71] Joseph Blanco White, ed. *El Español*, 8 vol. Londres, 1812-1814, III, pp. 268-70.

[. . .] El taller de la libertad está abierto en Inglaterra a los ojos de todo el mundo.[72]

Señalaba a la constitución de Aragón como el mejor modelo local, dado que preservaba el sistema medieval, y que era la que más se asemejaba a la inglesa. Cuando las Cortes desoyeron su consejo y se inspiraron en Francia, sus críticas se hicieron muy severas. Como Jovellanos, él también favorecía un ejecutivo fuerte y una segunda cámara legislativa. Advertía que el pueblo español, que todavía deseaba una monarquía efectiva, repudiaría la noción de que la soberanía residía en las Cortes. Concluía que absortas éstas en teorías abstractas habían escrito un libro al que llamaban constitución, mientras que lo que el país necesitaba eran unas cuantas leyes fundamentales que limitaran el poder de la monarquía, y que garantizaran la libertad de los súbditos y la independencia del poder judicial.[73] Él preveía que, tal y como había sido formulada, el rey buscaría liberarse de un sistema que impedía el gobierno eficaz.

Fueron los intentos de Blanco White de reconciliación con los insurgentes sudamericanos lo que más provocó a los patriotas españoles. Previendo la posibilidad de una guerra civil que desembocara en la independencia, a principios de julio de 1810 pidió el reconocimiento de las nuevas Juntas Americanas, la destitución de todos los virreyes y gobernadores y el fin del monopolio comercial. Atribuía la actual lucha "al furor del partido mercantil de Cádiz".[74] Inútil es decir que la mayoría liberal de las Cortes, como los liberales alemanes de 1848, estaba radicalmente opuesta a cualquier disminución de los territorios nacionales. Posteriormente los llamaría

el partido patriótico español, francés por sus nociones, castellano por la huella de la tradición en su política, alimentaba una violenta envidia a Inglaterra y consideraba las colonias americanas su propiedad.[75]

Cuando se vieron destruidas sus esperanzas de unión libre y autónoma, Blanco White no dudó en criticar a ambas partes imparcialmente. Atacó agudamente la declaración venezolana de independencia advirtiendo a la junta de Caracas que "el golfo borrascoso de la democracia", en el que habían caído con sus radicales nociones de igualdad, los conduciría bien pronto a la anarquía y luego al despotismo militar. Afirmaba que relativamente unos cuantos habitantes de América deseaban o entendían siquiera la completa independencia, y concluía:

[72] *El Español*, II, p. 86.
[73] Ibid., III, pp. 282-89.
[74] Ibid., III, pp. 66 y 147. Lewis Namier, *1848. The Revolution of the Intellectuals*. Nueva York, 1964, pp. 104-110.
[75] Blanco White. *Life*, I, pp. 187-88.

Todos claman libertad: mas el eco de esta voz en los corazones es poder, riqueza, mando.[76]

Tanto su defensa de los derechos de los colonos a la autodeterminación como su advertencia contra el jacobinismo atrajeron una amplia audiencia en América. Es de destacar que mientras los seguidores españoles de Rousseau mantenían los sueños imperialistas de dominación, el converso a Burke tenía la suficiente flexibilidad para demandar la autonomía colonial.

El padre Mier entró a la arena política con dos cartas dirigidas a *El Español* en las que postulaba una ruptura completa con España y negaba que el movimiento de independencia estuviera animado por los principios jacobinos.[77] Como los temas de estas impresionantes epístolas fueron mejor desarrollados y expresados en su *Historia de la Revolución de Nueva España,* limitaremos nuestra discusión a la obra principal. Como era de esperarse de la fecha de su primera publicación en 1813, la *Historia* muestra todas las señales de una composición apresurada. Se divide en tres partes perfectamente diferenciadas. Los libros I-VIII se refieren a la crisis de 1808 en México y al papel de la representación americana en las Cortes. Los libros IX-XIII describen la rebelión del padre Hidalgo y su represión. La última sección y la más original, el libro XIV, que ocupa un tercio de toda la obra, presenta una elaborada serie de argumentos destinados a justificar la independencia.

La continuidad entre el México de 1808 y Cádiz en 1810 se vio destacada por la actividad de un enemigo común, el egregio periodista español Juan López de Cancelada, empleadillo de un partido comercial, influyente en los círculos gubernamentales de ambas ciudades. Primero como editor de la *Gaceta de México* y luego de *El Telégrafo Americano* en Cádiz, Cancelada logró a través de la delación y de la polémica abierta, como algunos cuantos, despertar la ira de la élite criolla. Explicable entonces que Mier empiece su libro con un malicioso ataque contra este "buhonero quebrado".[78] El problema más debatido en 1808 era el de la legitimidad política. Poco después llegaron a México las noticias de la abdicación de Carlos IV, y arribaron a la Nueva España delegados de las juntas provinciales de Sevilla y de Asturias para pedir el reconocimiento como nuevo poder soberano. Al mismo tiempo el Ayuntamiento de la ciudad de México, un bastión criollo, aconsejó al virrey que, con la derrota de la soberanía, su autoridad carecía de fundamentos legítimos. Sugerían que se convocara una Junta General representativa del reino para "llenar en lo pronto el hueco inmenso que hay entre las autoridades que mandan y la soberanía". La

[76] *El Español*, IV, pp. 26, 409-25.
[77] Para la respuesta de Blanco White a estas cartas véase *El Español*, IV, pp. 409-25; V, 275-84.
[78] Mier, *Historia de la Revolución*, I, pp. vi-xxviii.

demanda del Ayuntamiento no estaba formulada conforme a los principios de Rousseau o de Suárez; sus abogados simplemente aplicaban la teoría conservadora del derecho natural de Puffendorf y Heineccio y reconocían a su discípulo español, Joaquín Marín Mendoza, quien impartía esta cátedra en la Universidad de Madrid.[79] Este sistema establecía que la autoridad monárquica derivaba de un pacto original en el que el pueblo había cedido irrevocablemente su soberanía a la monarquía. Pero con la abdicación de 1808, la soberanía, según el Ayuntamiento, volvía al pueblo, o más bien a sus representantes, los Concejos locales. Más aún, el Ayuntamiento citaba las Leyes de Partida que establecían que durante una regencia debía convocarse a las Cortes para ayudar al regente. Negaban el derecho de las juntas provinciales de la Península a reclamar la soberanía sobre los americanos; Sevilla era una provincia tan conquistada como México.

Frente a estos argumentos tan convincentes tomados de las fuentes más respetables, las autoridades coloniales sólo podían pedir débilmente el reconocimiento de la Junta de Sevilla. En efecto, declararon que México era una colonia y de ahí que cualquier porción de la metrópoli pudiera gobernarla. El virrey Iturrigaray convocó a varias reuniones informales para discutir estos problemas, y aparentemente en ellas fue convencido de la necesidad de reunir a una Junta General representativa de todo el reino. En esta etapa, en septiembre de 1808, respaldados por el arzobispo y por parte de la Audiencia, los líderes de la comunidad mercantil, todos inmigrantes originarios de la Península, arrestaron al virrey, lo obligaron a renunciar e instalaron a su propio elegido. La bancarrota intelectual de este golpe de Estado conservador fue evidenciada por la proclamación que emitieron al día siguiente:

> Habitantes de México, de todas clases y condiciones: la necesidad no está sujeta a las leyes comunes. El pueblo se ha apoderado de la persona del excelentísimo señor virrey: ha pedido imperiosamente la separación, por razones de utilidad y conveniencia general.[80]

Pero, ¿qué pueblo y la necesidad de quién?

En las Cortes de 1810 los diputados americanos, siempre en minoría, se hallaron frente a las mismas fuerzas opositoras que existían en México. Los intereses mercantiles de Cádiz trataban de influir sobre el patriotismo de la mayoría peninsular para negarles cualquier concesión importante. Con el Nuevo Mundo destrozado por la sedición y las revueltas, los diputados criollos se hallaban en una situación muy precaria; si eran demasia-

[79] Ibid., I, pp. xxxvi-xli y 42. Véase también Tulio Halperín Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, 1961, pp.144-54. Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México, 1967, pp. 33-59.

[80] Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 5 vol. México, 1969, I, p. 164.

do atrevidos arriesgaban la prisión. El debate se centró en tres problemas principales. Los americanos exigían que por lo menos la mitad de los puestos públicos en el Nuevo Mundo, a todos los niveles de la administración, estuvieran reservados para los nativos del hemisferio. Se formularían listas para demostrar su exclusión anterior de los puestos más importantes; y, en general, aquí encontramos una representación final de los temas de la literatura criolla desde el siglo XVI. Exigían el fin del monopolio comercial de España y la apertura de los puertos coloniales a otros países, demandas que amenazaban los intereses locales. Como era de esperarse, estos problemas no fueron resueltos. La discusión se hizo más acalorada en torno al problema de la representación. El padre Mier argumentaba que habían sido necesarias siete semanas de debate para que se reconociera que los indios, definidos por la ley como súbditos libres de la Corona, tenían tanto derecho como los españoles a la representación política. No obstante, las Cortes se negaron resueltamente a otorgar el sufragio a cualquiera que tuviera ascendencia africana.[81] Así pasó con el amplio grupo de las castas, muchos de los cuales eran clasificados como mulatos y separados de manera bastante ofensiva. El padre Mier, como buen amigo de Gregoire, se sentía especialmente insultado por esta discriminación; afirmaba que era muy injusta, porque en la misma España había muchos mulatos, producto de las invasiones árabes. Señalaba que "todo esto es una iniquidad de las preocupaciones y la soberbia de la raza blanca del Cáucaso".[82] El resultado de estas discusiones electorales fue un sistema de representación que condenaba a los americanos, a pesar de su superioridad numérica, a ser una minoría en las Cortes.

La contribución más sorprendente, por no decir ofensiva a la controversia, fue una larga carta del Consulado de México, cabeza de la comunidad mercantil, que atacaba la concesión del voto a los indios y a las castas. Este documento, mezcla de las peores calumnias de Sepúlveda y Pauw, histérico e insultante, fue leído en las Cortes a pesar de las indignadas protestas de los diputados americanos. El Consulado negaba los relatos del siglo XVI acerca de la civilización indígena y afirmaba que los nativos del Nuevo Mundo se hallaban "en la primitiva infancia de las naciones originales, demasiado inmediatas al estado animal [. . .] así no debe extrañarse que los europeos encontrasen a su arribo a este hemisferio tan pocos habitantes, tan escasa labranza, tanta abundancia de hambre, desnudez, borrachera, sensualidad, embrutecimiento e indolencia". Sólo el benevolente cuidado de los españoles era capaz de domar y civilizar a "los orangutanes pobladores de las Américas". Si la Nueva España presentaba ante el mundo una imagen de riqueza e industriosidad, ello se debía únicamente a los

[81] Nettie Lee Benson, ed., *Mexico and the Spanish Cortes (1810-1822), Eight Essays*. Austin, Texas, 1966, pp. 57-51 y 162-66. Mier, *Historia de la Revolución*, I, pp. 209-43.

[82] Mier, *Escritos inéditos*, p. 330. James Ferguson King, "The Coloured Castes at the Cortes of Cadiz", *Hispanic American Historical Review*, XXXII, 1953, pp. 33-64.

70 mil peninsulares residentes en el país, que formaban "el alma de la prosperidad y de la opulencia del reino". Los indios seguían siendo brutales, las castas estaban sumergidas en el vicio y los criollos, indolentes y envidiosos de los peninsulares, buscaban la independencia para enriquecerse con el monopolio de los puestos públicos. En estas circunstancias la concesión de la representación equitativa conduciría a la destrucción de la Nueva España, la que por último quedaba definida como "una provincia mansión de cinco millones de autómatas, de un millón de vasallos díscolos y de cien mil ciudadanos adictos al orden".[83] Aquí hallamos la extrema expresión del prejuicio colonial, equivalente al de cualquier *pied noir* argelino.

Las teorías de Pauw, Robertson y Raynal, aceptadas por autores ilustrados tales como Ulloa y Muñoz, eran aplicadas con fines políticos por la última generación de inmigrantes peninsulares en el Nuevo Mundo. Sobra decir que el padre Mier desechó con desprecio este ataque, citando una larga lista de autores (Carlí, Molina, Jefferson y Clavijero) que se habían solidarizado en este debate clave. Él mismo tenía poco nuevo con qué contribuir; la controversia simplemente aumentó su indignación con respecto a los prejuicios europeos, así como su adhesión al pasado indígena. En ese momento lo reafirmó en su convicción de que los comerciantes de la Colonia constituían el principal obstáculo para la independencia; y se indignaba contra "este ejército de la opresión ultramarina, cuya vanguardia está en Cádiz, el centro en los puertos de América y la retaguardia en sus capitales".[84] Los mismos hombres que se habían apoderado de Iturrigaray, financiaban ahora la represión de la revuelta del padre Hidalgo e insultaban en las Cortes a los americanos: todo ello con el fin de perpetuar el imperio y su propio monopolio comercial.

El padre Mier elaboró en este contexto su teoría acerca de la contribución histórica de México. Su principal fuente, aunque no reconocida, fue la *Carta dirigida a los españoles americanos* del jesuita peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán. La idea central que compartían era la base de las demandas de autonomía de los derechos que había conferido la Conquista; como descendientes de los conquistadores, los criollos heredaban el derecho a gobernar.[85] Sin embargo, si hacemos justicia a Mier debemos admitir que éste era un antiguo argumento criollo, que se remontaba vía Ahumada al siglo XVI y a Garcilaso de la Vega. Pero Mier fue muy

[83] Este documento se encuentra en: Andrés Cavo, *Los tres siglos de México durante el gobierno español hasta la entrada del Ejército Trigarante*. Publicado con notas y suplemento por Carlos María de Bustamante, 3 vol. Xalapa, 1870, III, pp. 345-76.

[84] Mier, *Cartas de un americano*, pp. 38, 47 y 232. *Historia de la revolución*, I, pp. 241-42 y II, 245-46. *Escritos inéditos*, pp. 296-97. Gerbi, *Disputa del Nuevo Mundo*, pp. 270-71 y 285-88.

[85] Mario Góngora, *Pacto de los conquistadores con la Corona y la antigua constitución indiana: dos temas ideológicos de la época de la Independencia*. Buenos Aires, 1965.

cuidadoso en dar crédito a Blanco White, alabando "la claridad de su juicio, por la rectitud e imparcialidad de su corazón y por la reunión más completa de las luces y el saber político".[86] La estrategia del libro XVI de la *Historia* justificaría la independencia sin recurrir a las ideas jacobinas.

Mier iniciaba su defensa con la crisis de 1808. Con el arresto de Iturrigaray y la negativa a permitir la formación de Juntas Americanas representativas, los españoles americanos destruyeron de manera efectiva el pacto social establecido entre los reyes españoles y los americanos. Pero ¿a qué pacto se refería Mier? Desde luego que no al "contrato anti-social" de Rousseau, al que denunciaba como "aquel tejido de sofismas, dorados con el brillo de la elocuencia encantada del filósofo de Ginebra". Esa teoría había conducido a la Revolución francesa y a los disturbios por toda Europa. Más que aprovechar los atractivos de las teorías francesas, Mier recurría a la historia:

> Al pacto solemne y explícito que celebraron los americanos con los reyes de España [. . .] y está autenticado en el mismo código de sus leyes. Ésta es nuestra magna carta.[87]

Las Indias fueron conquistadas por expediciones privadas, cuyos líderes crearon encomiendas y ayuntamientos y actuaban como alcaldes y adelantados. Hasta después habían sido incorporados al Reino de Castilla. Así pues, existía un pacto muy claro entre los conquistadores y la Corona española, que les cedía la jurisdicción a cambio de nuevas tierras.

Pero Mier no basaba su defensa en ningún derecho conferido por la Conquista. Con gran habilidad definía a los criollos como los herederos espirituales de los primeros misioneros que habían defendido a los indios de las crueldades de los conquistadores. La Constitución que tenía en mente era el sistema de gobierno que prevalecía después de que las Nuevas Leyes de 1542 habían puesto fin a los abusos de la encomienda. Halagaba la obra de Las Casas, que había protegido al indio, especialmente en el famoso debate con Sepúlveda en 1551. Durante este periodo se emitieron

> sus leyes fundamentales o su verdadera constitución. Entonces se zanjarán los cimientos del Código de Indias, cuyas leyes en lo favorable tampoco son sino las conclusiones de los escritos de Las Casas, como dice muy bien Remesal.[88]

Para compensar a los conquistadores de la pérdida de sus encomiendas, la Corona les prometió preferencia en los puestos públicos, en la Iglesia y el Estado, una preferencia que él definía como "leyes remuneratorias

[86] Mier, *Historia de la Revolución*, II, p. 163.
[87] Ibid., II, pp. 166-67 y 178.
[88] Mier, *Escritos inéditos*, p. 269. *Historia de la Revolución*, II, p. 285.

anexas al pacto social de los americanos criollos con los reyes". Al mismo tiempo la Corona celebró con los indios pactos equivalentes; se mantendrían los antiguos señoríos y también garantizaban su status de súbditos libres.

Luego de haber demostrado la existencia de esta antigua constitución, Mier argumentaba que los territorios americanos constituían verdaderos reinos y no simples colonias. Poseían toda una gama de instituciones, cada una con sus virreyes, audiencias, tesorerías, jerarquías y universidades. Aunque teóricamente parte de Castilla, las Indias poseían su propio Consejo y dependían directamente del rey. Su status era comparable al de Aragón, Portugal y Flandes, "con igual principado soberano y conservando sus leyes, fueros y pactos".[89] Sin embargo, Mier aceptó de inmediato que estos derechos históricos habían sido descuidados por el despotismo real. Los criollos vieron obstaculizadas sus posibilidades de progreso en la administración pública; los indios cayeron en un tutelaje perpetuo; los virreyes y las audiencias eran tiránicos; y el monopolio comercial de la Península impedía el crecimiento económico de las colonias. Las reformas borbónicas habían constituido pesos adicionales. La Constitución raramente había sido observada o siquiera recordada.

El propósito de la teoría de Mier era similar a la de la idealización del pasado visigodo de Jovellanos y Martínez Marina. Demostraba que aunque México podía haber sido tratado como una colonia, en esencia era una entidad política autónoma fundada en un pacto histórico con el rey de España. La abdicación de Carlos IV lo había liberado para optar por su propio destino soberano. Las Cortes de Cádiz no poseían ninguna autoridad legítima sobre el Nuevo Mundo, puesto que negaban a los americanos justa representación y se oponían a reconocer o permitir las Juntas Americanas. Al mismo tiempo, de acuerdo con sus mentores Blanco White y Jovellanos, Mier señalaba con gran desdén las muchas deficiencias de la nueva Constitución, incluyendo la ausencia de un cuerpo judicial independiente y de una segunda cámara legislativa.

Resultado esencialmente del trabajo de un partido, destruía la positiva aunque imperfecta legislación de casi dos siglos para remplazarla por algo más que un caos.

Aunque Mier presentaba razones históricas para desvincular a México de cualquier relación con las Cortes, cuando exigía la independencia absoluta fortalecía su defensa con un argumento esencialmente naturalista. Recurría a Tom Paine, el abogado radical de la Independencia norteamericana y parafraseaba un pasaje de su *Common Sense*:

> La naturaleza no ha creado un mundo para someterlo a los habitantes de una Península en otro universo [. . .] Por la ley de los mares y las

[89] Mier, *Historia de la Revolución*, II, pp. 197-99.

distancias la América no puede pertenecer sino a sí misma.[90]

Este énfasis geográfico estaba fortalecido por su fe, típicamente criolla, en la gran riqueza del Nuevo Mundo: "un mundo tan rico no puede ser esclavo de un rincón miserable". Esperaba que con la independencia "México obtenga el lugar distinguido que corresponde al país más opulento del mundo".[91]

Concluía sus argumentos con la propuesta de que los españoles americanos crearan tres grandes repúblicas. Y los prevenía contra el modelo norteamericano: "no adoptéis, os ruego, el sistema de confederaciones siempre complicadas y débiles". De manera similar, la invocación de "principios metafísicos" de igualdad a la manera francesa, conduciría a la anarquía y al despotismo militar. En lugar de ello proponía el modelo inglés y escribía, con el lenguaje burkiano que había adquirido de Blanco White: "Los pueblos nunca se han gobernado sino por usos, prescripciones y leyes".[92] No obstante, como esta recomendación iba acompañada de un abierto llamado a la intervención inglesa para apoyar la emancipación, su posición podría resultar sospechosa. De hecho un estudio cuidadoso del texto muestra que su recomendación se limitaba a una forma de gobierno unitario fuerte con una legislatura bicamaral: evitaba cualquier mención de la monarquía. El padre Mier era mucho más consistente y tenaz en sus opiniones de lo que algunos comentaristas han sugerido.

INDIGENISMO HISTÓRICO

A partir del momento en que Miguel Hidalgo, cura de Dolores, asumió el liderazgo de la insurgencia mexicana, el movimiento adquirió las características que lo distinguieron definitivamente de las revoluciones sudamericanas contemporáneas. Sus exitosos comandantes en jefe, Hidalgo y José María Morelos, y muchos de sus lugartenientes, eran sacerdotes. Un historiador moderno ha calculado que en cierto momento 400 clérigos y frailes estaban comprometidos en la conspiración o en la sedición abierta contra la Corona española; para 1815, de acuerdo con una estimación, 125 eclesiásticos habían sido ejecutados por traición.[93] Es importante recalcar que mientras que en América del Sur los sacerdotes patriotas actuaron en su mayoría como consejeros o como capellanes, en la Nueva España surgieron como líderes militares y muchos curas rurales organizaron a sus propios parroquianos en grupos rebeldes. Como era de esperarse, este

[90] Ibid., II, pp. 272-74. Thomas Paine, *Political Writings*, 2 vol. Nueva Jersey, 1839, I, p. 40.
[91] Mier, *Escritos inéditos*, p. 412. *Cartas de un americano*, p. 224. Véase también: Anon (padre Mier), *Memoria Político-Instructiva enviada desde Filadelfia a los gefes del Anáhuac llamado por los españoles Nueva España*, 2a. ed. México, 1822, p. 124.
[92] Mier, *Historia de la Revolución*, II, pp. 317-18.
[93] Farriss, *Crown and Clergy*, pp. 219 y 254-65.

liderazgo clerical prestaba un sabor peculiarmente religioso al movimiento que dirigían. El padre Hidalgo enarboló deliberadamente el estandarte de Nuestra Señora de Guadalupe para atraer al pueblo y la muchedumbre desorganizada marchó al grito de "¡Viva Fernando VII! ¡Viva Nuestra Señora de Guadalupe! ¡Mueran los gachupines! ¡Muera el mal gobierno!" Su entrada a las ciudades episcopales de Valladolid (Morelia) y Guadalajara fue celebrada con procesiones religiosas y con una misa solemne en la catedral.[94] Para protestar contra el decreto virreinal que ponía fin al fuero clerical de inmunidad frente a la jurisducción civil, el general Mariano Matamoros, que fue cura de Tautelelco:

> Dio a su tropa por insignia una gran bandera con su cruz roja, semejante a la que usan los canónigos en la seña del miércoles santo, con las armas de la Iglesia, y letrero que decía [. . .] Morir por la inmunidad eclesiástica.[95]

Para el observador liberal era igualmente perturbadora la insurgencia mexicana que en muchas de sus fases se asemejaba a una *jacquerie,* un salvaje levantamiento de las clases más bajas contra los propietarios.[96] Cuando el padre Hidalgo se acercaba a la ciudad de México, su ejército formaba una gran horda, apenas organizada, de indios, peones y rancheros, que con frecuencia iban acompañados por sus esposas y familias, destruyendo a su paso los campos, ávida de pillaje y destrucción. En sus últimas etapas, el movimiento degeneró en un bandidaje social de un tipo bien conocido por los estudiosos de los Balcanes. En todo momento la masa de insurgentes mostró un profundo antiespañolismo; pocos gachupines, sin importar sus actitudes políticas o sus acciones, eran los que escapaban con vida. Estas características: el liderazgo clerical, la conformación popular y la ausencia de principios liberales explícitos fueron los que condujeron a un historiador mexicano iconoclasta a comparar la rebelión de 1810 con la rebelión encabezada por el Mahdi en el Sudán.[97]

Los observadores sudamericanos reconocieron explícitamente la calidad distintiva del movimiento mexicano. Desde 1812 Manuel Moreno, en la biografía de su hermano Mariano, secretario de la primera junta de Buenos Aires, escribió a propósito de México:

> Esta insurrección tiene un carácter particular que la distingue de las demás de la América Española, a saber, que es obra exclusiva del descontento del bajo pueblo [. . .] Las revoluciones de Caracas, Buenos Aires, Santa Fe y Chile nos muestran una solidez de ideas, una conden-

[94] Alamán, *Historia de Méjico,* I, p. 297; II, p. 72 y III, pp. 207-8.
[95] Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la Revolución mexicana.* 3 vol., México, 1961, I, p. 444.
[96] Alamán, *Historia de Méjico,* I, p. 306 y IV, 460-62.
[97] Francisco Bulnes, *La guerra de Independencia. Hidalgo-Iturbide.* México, 1965, pp. 172-75.

sación de los planes, y una elevación de sentimientos que contrasta con la fluctuación, inepcia y pequeñez de los insurgentes de México.[98]

De manera similar, en términos más halagüeños, Simón Bolívar hacía un contraste implícito:

> Felizmente los directores de la Independencia de México se han aprovechado del fanatismo con el mejor acierto, proclamando a la famosa Virgen de Guadalupe por reina de los patriotas, invocándola en todos los casos arduos y llevándola en sus banderas. Con esto el entusiasmo político ha formado una mezcla con la religión, que ha producido un fervor vehemente por la sagrada causa de la libertad.[99]

En algunos respectos el movimiento mexicano puede compararse con la lucha española contemporánea contra el rey José. En ella también el curato, inspirado por el fervor patriótico y religioso, dirigía las guerrillas populares contra un opresor extranjero e impío. Mas todavía, es posible imaginar que muchos funcionarios coloniales de alto nivel, burócratas ilustrados, si hubieran vivido en la Península, se hubieran unido a los afrancesados, como el virrey Miguel de Azanza, apoyando al rey francés. Sin embargo, a diferencia de España, no sólo un puñado de funcionarios públicos ilustrados, sino la mayoría de la élite social mexicana se adhirió a la causa del gobierno. Por lo menos la mitad de los oficiales y casi todos los hombres del ejército realista que derrotó a las fuerzas del padre Hidalgo, eran nativos; hasta 1812 llegaron de la Península los primeros regimientos expedicionarios.

El amargo encarnizamiento de la primera guerra civil mexicana se asemeja a la lucha que se desarrolló en Perú tres décadas antes, entre el levantamiento indígena de Tupac Amaru y las fuerzas realistas. En ambos casos el sector de la élite colonial tradicional, caciques en Perú y curas en la Nueva España, que ejercía gran influencia sobre las masas, dirigió una salvaje revuelta social contra el nuevo régimen borbón, cuyas medidas amenazaban su posición privilegiada.[100] Ambas rebeliones fueron típicas de la sociedad tradicional más que revoluciones en el sentido moderno. Notablemente lentas en proclamar como su objetivo la independencia, carecían de una ideología consciente que diera a su acción una dirección coherente. Hasta 1813, mucho después de la ejecución de Hidalgo, los insurgentes mexicanos emitieron por fin la declaración de independencia. En ambos países la salvaje calidad populista de la revuelta condujo a la atemorizada élite criolla a las fuerzas realistas, para reprimir la amenaza a su prosperidad y status.

[98] Manuel Moreno, *Vida y memorias de Mariano Moreno*, Buenos Aires, 1918, p. 126.
[99] Simón Bolívar, *Obras completas*, 3 vol. Caracas, 1964, I, p. 174.
[100] Daniel Valcárcel, *La rebelión de Tupac Amaru*, México, 1965, pp. 20-33 y 66-81.

La distintiva composición social de la revuelta mexicana dictó su elección en cuanto a su retórica política. Sus líderes resultan poco familiarizados o, más bien, muy sospechosos de los principios liberales que sirvieron para justificar la independencia en otros países de América. Esforzándose con cierta dificultad por controlar a sus seguidores *sansculotte*, sentían poca inclinación por encender la imaginación popular con declaraciones de igualdad. En lugar de ello, completaban su invocación patriótica de la Guadalupana con un llamado a la historia. Recurrían a las profundas emociones antiespañolas de la élite y de las masas a través de una resurrección de la Leyenda Negra. La hipótesis de la supervivencia de la nación mexicana subyacía en este llamado, el mismo que existía cuando los españoles llegaron y ahora que estaba a punto de recuperar su libertad. El viejo patriotismo criollo se había transformado en retórica nacionalista.

Los dos hombres responsables de este imaginativo uso del pasado fueron el padre Mier y el licenciado Carlos María de Bustamante. En los libros IX-XII de su *Historia,* Mier escribió una apasionada descripción de la revuelta de 1810 y de la crueldad con que fue reprimida. En ella empleó de manera brillantemente polémica a Las Casas y su condenación de la Conquista. De la misma manera que Alvarado masacró a los nobles aztecas en Tenochtitlan, también Calleja, el general realista, asesinó a sus prisioneros en Guanajuato. En Michoacán y Jalisco, donde una vez Nuño de Guzmán torturó y saqueó, ahora el general Cruz mataba y quemaba. La promoción de Calleja a virrey evocaba la comparación con la administración del duque de Alba en los Países Bajos. En resumen, Mier afirmaba que una descripción de las acciones militares españolas, extraída de las gacetas oficiales, podría ser la segunda parte de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.*[101] Para presentar la comparación en México, Mier promovió al menos tres ediciones separadas de este famoso tratado en Londres, Filadelfia y México y en el prefacio de la última edición prevenía a los españoles: "tampoco faltarán ahora nuevos Casas que revelen sus crímenes y los entreguen de nuevo a la execración del universo".[102]

Mientras que el padre Mier trataba principalmente de demostrar la condenable identidad que existía entre el crimen del conquistador y el del realista, a diferencia de él Carlos María de Bustamante pareció interesarse más por el pasado indígena, y por lo tanto se veía más impresionado por la similitud del destino de Cuauhtémoc y Moctezuma con el de Hidalgo y Morelos. Como editor del *Diario de México* (1805-1808), había publicado muchas cosas acerca de la historia india y de las antigüedades, incluyendo extractos muy densos de un manuscrito cuyo autor era supuestamente Francisco de San Antón Muñón Chimalpalim.[103] Miembro clave

[101] Mier, *Historia de la Revolución,* I, pp. 298-99; II, 3-4 y 104-5.

[102] Bartolomé de las Casas, *Destrucción de las Indias Occidentales.* México, 1822. Véase, "Discurso preliminar por el doctor don Servando Teresa de Mier", p. 29. Véase también: Hadley, *The Enignatic Padre Mier,* pp. 114 y 210.

[103] *Diario de México,* IV, pp. 418-19 y 438-39; VII, pp. 296-98 y 304-6.

de la élite intelectual de la capital, Bustamante se unió a la revuelta hasta 1812, cuando fue amenazado de arresto después de que denunció públicamente las masacres realistas y el fin de la inmunidad eclesiástica en el periódico que editaba, *Juguetillo*.[104] Una vez en la lucha, pronto asumió un papel muy importante entre los insurgentes y fue de los principales responsables de la formulación de la primera Acta de Independencia, emitida en nombre del Congreso de Chilpancingo. Después de la captura de Morelos, cayó presa de las rivalidades que prevalecían entre los líderes rebeldes menores y luego de muchas aventuras y escapatorias tuvo que rendirse a las autoridades realistas en 1817. Su desastrosa experiencia nunca disminuyó su entusiasmo por Morelos o por la causa patriótica; su *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana,* la fuente clave de la historia de la insurgencia en estos años, está cubierta de ardor patriótico. Cuidadoso de referirse al padre Mier como su mentor, siguió con mucho la misma línea histórica indigenista. Los insurgentes, herederos de Cuauhtémoc, luchaban para liberar a la nación mexicana de las cadenas que la Conquista le había impuesto. Así quedaba claramente identificado el pasado indígena como pasado mexicano. La fervorosa calidad de la imaginación de Bustamante puede observarse en sus reflexiones acerca de la caída de Guanajuato ante las fuerzas de Hidalgo.

> Sorprendióme el sueño meditando sobre ella, y se me figuró que veía entre aquellos cadáveres y miembros palpitantes, a los genios de Cortés, Alvarado y de Pizarro que se mecían despavoridos observándolos, y que lanzándose llorosa sobre ellos la América con voz terrible les decía [. . .] ¿De qué os horrorizáis a vista de estas víctimas? ¿Habéis olvidado las crueles matanzas que hicisteis tres siglos ha en Tabasco, Cholula, en el templo mayor de México, en Cuernavaca? [. . .] ¿Han desaparecido de vuestra memoria las ejecuciones de Chaupopoca, a quien quemasteis vivo? El arresto de Montezuma [. . .] y la tortura que pusisteis a Cuauhtémoc, último monarca de este imperio, para que os descubriera el tesoro de su predecesor?[105]

Aplaudiendo la decisión de José María Morelos y Pavón de unirse a los insurgentes, Bustamante exclamaba:

> Ve con Dios, hijo mimado de la victoria: el ángel tutelar de América te guíe: la sombra de Montezuma te requiera sin cesar en el silencio de la noche por la venganza de sus manos, y de aquellas inocentes víctimas que inmoló Alvarado en el templo de Huizolopuchtli.[106]

El problema de esta retórica es evaluar su difusión y aceptación. ¿Cuál

[104] Carlos María de Bustamante, *Hay tiempos de hablar y tiempos de callar*. México, 1833, pp. 12-20.
[105] Bustamante, *Cuadro histórico*, I, p. 39.
[106] Ibid., I, p. 336

era su conformación y qué funciones desempeñaba? En la mayor parte de la literatura insurgente podemos hallar alguna referencia al pasado indígena. En Chile, por ejemplo, se recurría a la heroica lucha de los araucanos para ejemplificar la valentía chilena. El uso de la palabra *americano* servía para unir a los criollos y a los indios bajo la misma bandera, permitiendo a los primeros apropiarse del pasado indígena, y a veces su presente, para entablar una polémica antiespañola. Lo que le era peculiar a Bustamante era la pura fuerza emocional de su identificación con el pasado indígena y su insistencia en este argumento histórico para justificar la Independencia, hasta la virtual exclusión de otras bases más filosóficas. Pero ¿a cuánta gente impresionaba esta retórica? Uno de los puntos a discusión es el discurso preparado, aunque no pronunciado, por Morelos para inaugurar el Congreso de Chilpancingo. En su *Cuadro histórico* Bustamante insertó el texto que se hallaba entre los papeles que le fueron confiscados a Morelos sin ninguna indicación de que él mismo fuera el autor. No obstante, comporta todos los signos de su estilo, y Lucas Alamán posteriormente lo atribuyó a Bustamante.[107] Si éste fue el caso, ¿estaba Morelos de acuerdo con esos sentimientos? ¿Eran aceptables para los demás insurgentes? Porque el discurso evitaba prácticamente cualquier discusión de principio excepto por una ligera admisión de que "la soberanía reside esencialmente en los pueblos [. . .] Que transmitida a los monarcas, por ausencia, muerte o cautividad de éstos, refluye hacia aquellos", una admisión que no era una posición más avanzada que la del Ayuntamiento de la ciudad de México. Aparte de esto el discurso se distingue únicamente por su asombrosa invocación a los héroes ancestrales.

> ¡Genios de Montezuma, de Cacamatzín, de Cuauhtimotzín, de Xicoténcatl y de Cantzonzi, celebrad como celebrasteis el mitote en que fuisteis acometidos por la pérfida espada de Alvarado, este dichoso instante en que vuestros hijos se han reunido para vengar vuestros desafueros y ultrajes, y librarse de las garras de la tiranía y fanatismo que los iba a sorber para siempre! Al 12 de agosto de 1521 sucedió el 14 de septiembre. En aquél se apretaron las cadenas de nuestra servidumbre en México Tenoxtitlán, en éste se rompen para siempre en el venturoso pueblo de Chilpantzingo.

La función esencialmente conservadora que desempeñaba esta retórica puede ser más claramente observada en la primera Acta de Independencia emitida en 1813 por el Congreso de Anáhuac en Chilpancingo. En este extraño documento, Bustamante evitaba con gran cuidado cualquier mención a los principios liberales. Fue meramente "el Congreso de Anáhuac" y no el pueblo mexicano el que recobró "su soberanía usurpada". Más aún, esta

[107] Ibid., I, p. 622. Véase también Lucas Alamán, *Documentos diversos*, 5 vol. México, 1946, III, p. 297.

feliz ocasión nació, no de las exigencias populares, sino más bien de "las presentes circunstancias de la Europa", efecto, se sugiere, de los designios inescrutables de la Divina Providencia. El Acta prometía mantener el catolicismo como la única religión legal, preservar la pureza de sus dogmas y conservar sus órdenes religiosas. Era, pues, una declaración católica eminentemente conservadora. De hecho, a instancias de Bustamante, Morelos obtuvo del Congreso el acuerdo para hacer volver a los jesuitas, por considerarlos una necesidad para la educación de la juventud.[108]

Resulta una ironía el que el mejor uso, el más hábil, de las ideas de Bustamante y Mier se halle en la segunda Acta de Independencia, firmada en 1821 por Iturbide y algunos miembros de la aristocracia y del alto clero. El objeto fue evitar la fraseología jacobina.[109]

> La nación mexicana, que por trescientos años ni ha tenido voluntad propia ni libre uso de la voz, sale hoy de la opresión en que ha vivido [. . .] Restituida, pues cada parte del Septentrión al ejercicio de cuantos derechos le concedió el autor de la naturaleza y reconocen por inajenables y sagrados las naciones cultas de la tierra [. . .]

Aquí el derecho a la Independencia dependía de la existencia de una Nación Mexicana, ya existente antes de la llegada de los españoles, y desde ese día injustamente conquistada y gobernada. Sus derechos políticos, como se verá, provienen de Dios; y otros países simplemente los reconocían como inalienables.

En este punto, es necesario volver al padre Mier. ¿Eran contradictorios su indigenismo histórico, ampliamente basado en una renovación vitriólica de la Leyenda Negra, y su teoría constitucional doceañista de un pacto social celebrado entre la Corona y los conquistadores? Aquí encontramos el antiguo dilema del intelectual criollo impulsado por su odio hacia España a identificarse con el indio, aunque todavía reticente a perder los derechos prácticos conferidos por sus ancestros.[110] Pero se recordará que en la Nueva España la conquista espiritual, tan exhaustivamente descrita por Torquemada, constituía el núcleo de esa etapa histórica. Por lo tanto, el padre Mier resolvía la contradicción afirmando que los criollos eran los herederos, no tanto de los conquistadores, sino de los primeros misioneros, especialmente de los dominicos, que habían defendido a los indios contra la opresión española. La constitución histórica que consagraba los pactos, databa de 1550, luego de la supresión de las encomiendas perpetuas a cambio de preferencia en los puestos públicos. El puente, por así decirlo, que unía a los dos argumentos por la independencia era Las Casas, la principal

[108] Bustamante, *Cuadro histórico*, I, p. 634. Véase también Villoro, *El proceso ideológico* . . . , pp. 142-53.

[109] Alamán, *Historia de Méjico*, V, pp. 220-21.

[110] Villoro, *El proceso ideológico* . . . , p. 153.

fuente condenatoria de la Conquista y el autor de la constitución histórica. Por esta razón Mier concluía su *Historia* aclamando a Las Casas como "el genio tutelar de las Américas, el padre de los Indios".[111] Sin embargo, debe admitirse que en un nivel profundo de significado, el padre Mier, tanto como Garcilaso de la Vega antes, no pudo ofrecer una solución genuina al conflicto. Básicamente, Mier, como la mayoría de los patriotas criollos anteriores a él, parece haber mantenido sus reflexiones históricas en dos compartimentos separados. El clero mexicano, a diferencia de sus contrapartes peruanas, emergió como el líder de las masas indígenas sobrevivientes. Expropiar su pasado con fines polémicos en contra de España fue un paso muy pequeño. Por último debe señalarse que ambos argumentos recurrían al siglo XVI para invertir las condiciones del XIX.

No obstante, Mier desarrolló lentamente al menos dos argumentos naturalistas que le permitieron escapar de la dicotomía implícita en sus teorías históricas. En primer lugar afirmaba los derechos que confería el nacimiento en un lugar en particular. Desde su primera *Carta de un americano*, en respuesta a la maliciosa sugerencia de Juan López de Cancelada de que los verdaderos nativos de América eran únicamente los indios, exclamó:

> ¡Americanos!, tenemos sobre América el derecho mismo que tenían los indios originarios de la Asia . . . el de haber nacido en ella, cultivado la tierra, edificado y defendido sus pueblos.

En su segunda *Carta,* desechaba cualquier posibilidad de que los pueblos indígenas sobrevivientes representaran una amenaza para los criollos:

> Los indios no pueden jamás prevalecer contra el resto de los americanos, porque éstos son mucho más en número, en riqueza y en instrucción.[112]

Sin embargo, lo más importante era la elaborada teoría de Mier acerca del *mestizaje.* Tom Paine ya había afirmado que Gran Bretaña no era la madre patria de Estados Unidos, puesto que el continente atraía inmigrantes de toda Europa. Mier argumentaba que con la inmigración española eminentemente masculina que había venido al Nuevo Mundo, muchos colonizadores se habían casado con mujeres indias, de manera que España no podía ser considerada la madre patria de México.

> Todos los criollos somos mestizos [. . .] corre en sus venas la sangre pura de los señores del país.[113]

Sin embargo, no es sino hasta su *Memoria política instructiva*, escrita

[111] Mier, *Historia de la Revolución*, II, pp. 320-21.
[112] Mier, *Cartas de un americano*, pp. 84, 324.
[113] Mier, *Historia de la Revolución*, II, p. 301. Paine, *Political Writings*, I, p. 36.

en 1821, cuando reúne todas estas afirmaciones en un solo argumento coherente. Con respecto a recientes tratados territoriales españoles firmados con Estados Unidos escribió: "Todas estas cesiones son agravios nuestros, no sólo por los derechos de nuestras madres que todas fueron indias, sino por los pactos de nuestros padres los conquistadores (que todo lo ganaron a su cuenta y riesgo) con los reyes de España". En palabras que recuerdan a las de Garcilaso de la Vega al describir el lamento de los mestizos de Cuzco, concluía:

> La América es nuestra, porque nuestros padres la ganaron si para ellos hubo un derecho; porque era de nuestras madres, y porque hemos nacido en ella. Éste es el derecho natural de los pueblos en sus respectivas regiones. Dios nos ha separado con un mar inmenso de la Europa, y nuestros intereses son diversos. España jamás tuvo acá ningún derecho.[114]

Podemos ilustrar la idiosincrasia mexicana con una breve comparación con la ideología política de la Revolución norteamericana. Antes de la independencia las trece colonias poseían asambleas locales y gozaban de una relativa libertad de prensa; teorías de derecho natural y de la base contractual de las sociedades y el gobierno eran lugares comunes del liberalismo desde la gloriosa revolución de 1688. Más aún, un estudio reciente de la literatura panfletaria de la Revolución ha demostrado que, desde mucho antes de que fuera declarada la Independencia, los colonos instintivamente favorecieron la oposición radical del campo inglés a la Corte y al partido del gobierno.[115] En una palabra, eras los herederos, de pensamiento y de actitudes prácticas, de una tradición política continuada que se remontaba a la guerra civil inglesa. Cuando se sentaron a escribir la constitución, como verdaderos hijos de la Ilustración, no recurrieron a ninguna tradición o ancestro inglés específico, sino que invocaban los derechos naturales de toda la humanidad. Su constitución sería el fundamento de un nuevo orden social; marcaba un nuevo principio en la historia del mundo; como Tom Paine escribió:

> Está en nuestro poder volver a empezar el mundo [. . .] la causa de América es en gran medida la causa de toda la humanidad.[116]

El nacionalismo estadounidense siempre se ha expresado en términos predominantemente universalistas, accesibles a toda sociedad humana; rechazaba las causas locales y con el Destino Manifiesto como su grito de batalla la nueva nación conquistó un continente.[117]

[114] Mier, *Memoria político-instructiva*, pp. 15 y 123.

[115] Bernard Baylin, *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Mass., 1971, pp. 34-53.

[116] Paine, *Political Writings*, I, pp. 33 y 56.

[117] Yehoshua Arieli, *Individualism and Nationalism in American Ideology*. Baltimore, 1966, pp. 20-28.

Pero ¡qué diferente era México! Mier y Bustamante eran tan herederos como los colonos norteamericanos de una larga tradición de pensamiento y literatura patrióticos, que se remontaba a Garcilaso y a Torquemada. Pero sus modos predominantes de expresión eran históricos, religiosos y todos intensamente particularistas. Ofrecían unas cuantas lecciones de teoría política, y menos todavía de práctica política. De sus reflexiones nació la imagen de una Nación Mexicana. La mente criolla volvía una y otra vez a los dramáticos acontecimientos de la Conquista, a las figuras de Cortés y Moctezuma. Como los irlandeses o los griegos, nunca podrían olvidar el pasado. Ideológicamente deficientes, las demandas de autonomía pronto degeneraron en un pleito familiar entre criollos y peninsulares alimentado por la calumnia étnica y el prejuicio social. Para unir a los criollos con las castas y los indios contra España, Mier y Bustamante proclamaron lo que era esencialmente una ficción, el mito de una nación mexicana, heredera directa de los aztecas. Sin embargo, en la práctica, los insurgentes luchaban bajo el estandarte de Nuestra Señora de Guadalupe. Ambos símbolos surgieron a través del desarrollo del patriotismo criollo. Ahora utilizados para justificar la independencia, confluyeron para formar una ideología nacionalista que evocaba una mezcla idiosincrásica de la devoción mariana, de antiespañolismo y neoaztequismo. Con un arma tan poderosa no había necesidad de preocuparse por los principios liberales. El clero mexicano era de los princpiales responsables de la formulación de estos temas; eran ellos mismos quienes los habían convertido en manifiestos revolucionarios. De muchas maneras tanto el padre Hidalgo como el padre Mier, el general y el ideólogo, marcaron no el principio sino el fin de una época. Su movimiento sirvió para destruir a la Nueva España, poco tenía que ofrecer a la construcción del nuevo México independiente.

GENERALES Y JACOBINOS

Por fin, en mayo de 1816, el padre Mier dejó Inglaterra y atravesó el Atlántico en compañía de Javier Mina, un audaz soldado español que deseaba derrocar a Fernando VII alimentando la revuelta en Nueva España. Para entonces las perspectivas, tanto para liberales como para insurgentes, se habían reducido. En 1815 Fernando VII abolió la Constitución de Cádiz para erigirse en monarca absoluto. En México, luego de la derrota y ejecución de Hidalgo y Morelos, los insurgentes se retiraron a las montañas y a los bosques, donde apenas pequeñas bandas rebeldes aisladas proseguían la lucha. Sus enemigos eran principalmente mexicanos. Aunque la Corona por fin había enviado varios regimientos expedicionarios a Nueva España, gran parte del Ejército Realista era reclutado localmente y la mayoría de sus oficiales eran jóvenes criollos. Era a este ejército, en gran parte mexicano, creado a imagen de su contraparte española, más que a los insurgentes mismos, al que Mina buscaba atraer a la causa liberal, cuando en 1817, después de desembarcar una pequeña expedición en la costa

noroccidental, luchó yendo hacia el sur, hacia el Bajío. Pero ahí la loca aventura enfrentó un trágico fin con la muerte de Mina y de la mayoría de sus compañeros.[118]

No queda muy claro qué fue lo que indujo al padre Mier a adherirse a este atolondrado esquema. ¿Fue alguna profunda angustia patriótica la que lo hizo volver a México, pasara lo que pasara? ¿O había ido perdiendo el contacto con la realidad? Cualquiera que sea la respuesta, el hecho es que se sumó a la expedición como un vicario general. Permanecía en los cuarteles, pero pronto fue capturado y enviado a la ciudad de México donde pasaría cuatro años en las celdas de la Inquisición. Escapó a la ejecución sumaria porque el comandante realista informó al virrey: "por desgracia este perverso es de una dilatada familia y está enlazado con las más principales de estas provincias". Entre sus amigos Mier contaba a la marquesa de San Miguel de Aguayo, gran propietaria de Coahuila, y a don Agustín Pomposo de San Salvador, un eminente abogado y panfletista realista.[119]

En 1820 una revuelta del ejército en la Península devolvió el poder a los liberales. Las nuevas Cortes introdujeron una serie de reformas religiosas —la expulsión de los jesuitas, la abolición de la Inquisición, la secularización de los hospitales y el fin del fuero eclesiástico— que despertaron un profundo antagonismo en la Iglesia mexicana. La libertad de prensa y la amnistía general a los antiguos rebeldes creó una atmósfera de rumor y alarma. En ese momento, Agustín de Iturbide, un oficial criollo que anteriormente se había distinguido por la energía y crueldad con que había luchado contra los insurgentes, enarboló la bandera de la Independencia. El grueso del ejército realista, junto con el resto de las bandas patrióticas, apoyó su causa. Para pacificar a los descontentos, Iturbide elaboró el Plan de Iguala, que garantizaba el mantenimiento de la religión católica, para lograr la independencia con una monarquía limitada y preservar la unión de europeos y americanos. Artículos menores, pero claves, prometían al clero la vuelta a sus fueros tradicionales y aseguraban sus empleos a todos los oficiales realistas que se adhirieran al Plan. El éxito de la rebelión fue reconocido cuando en agosto de 1821 el último virrey, Juan O'Donojú, firmó los Tratados de Córdova que definían a México como un imperio independiente que estaría gobernado por una monarquía constitucional encabezada por algún miembro de la dinastía borbona.[120] Mientras que en América del Sur los ejércitos patriotas dirigidos por San Martín y Bolívar obtenían la independencia en el campo de batalla, en Nueva España la administración realista llevaba a cabo un *coup d'état* conservador contra lo que se había convertido en una metrópoli liberal. Como los borbones se negaron a aceptar el trono mexicano, el siguiente

[118] Véase William David Robinson, *Memoirs of the Mexican Revolution*. Filadelfia, 1820.
[119] Hernández, *Colección de documentos*, VI, p. 893.
[120] Alamán, *Historia de Méjico*, V, pp. 605-10 y 620-22.

año, en mayo de 1822, Iturbide se proclamó a sí mismo Agustín I, emperador de México. Con la independencia, la Iglesia mantuvo todos sus fueros, diezmos y propiedades, y además se liberó de cualquier interferencia secular, puesto que el nuevo Estado no heredó el patronato de la Corona. De manera similar el ejército, a pesar de la incorporación de algunos antiguos insurgentes, se mantuvo virtualmente intacto y habría de mantener, en los años por venir, una autonomía fundamental con respecto a las autoridades civiles. México tardaría más de una generación en revocar la obra de Iturbide.

Confinado durante casi cinco años (abril de 1816-febrero de 1821), primero en la Inquisición y luego en el fuerte de San Juan de Ulúa, el padre Mier fue una vez más un importante observador de los acontecimientos.[121] Sentenciado a un nuevo exilio español, escapó del barco en La Habana y de ahí huyó a Filadelfia. Durante este periodo escribió una *Apología*, recuento de las circunstancias que rodearon su sermón de 1794; sus *Memorias*, exuberante narración de su vida en Europa (1795-1805); y un *Manifiesto apologético*, defensa sumaria de su carrera y sus ideas. Esta fase ampliamente autobiográfica (estas obras no fueron publicadas hasta después de su muerte) terminó en Filadelfia, donde publicó una *Memoria política instructiva*, escrita para prevenir a sus compatriotas contra los peligros inherentes a cualquier forma de monarquía en México.[122] De regreso en México (después de un breve segundo arresto en San Juan de Ulúa) ingresó de inmediato en el Congreso como delegado de Nuevo León. Hostil a la coronación de Iturbide, conspiró contra el emperador y en consecuencia en un término de tres meses estaba de nuevo confinado, esta vez en el convento de Santo Domingo.

Pero para esta época el padre Mier era ya una figura nacional, una especie de leyenda, un hombre cuya vida parecía más una ficción que una realidad. Él mismo comentaba esta impresión y ayudaba a borrar aún más las líneas que separan a la realidad de la invención añadiendo unas cuantas historias. Acerca de sus viajes en Francia escribió: "el ser de un país tan distante como México me daba una especie de ser mitológico [. . .] nadie podría persuadirse que un hombre de mi instrucción y educación fuese un hombre ordinario". A un oficial español "mi historia le pareció una novela y seguramente fingida".[123] Y en parte lo era. No muy dado a la introspección, en alguna ocasión Mier se describió a sí mismo en estos términos ingenuos:

> [. . .] el origen principal de una vida llena de desgracias es mi candor y la sencillez de un niño. En vano mis amigos me han exhortado a tener, decían, un poco de picardía cristiana. No está en mi mano tener malicia.

[121] Archivo General de la Nación, México, *Boletín*, III, 1932, p. 343.

[122] En Filadelfia se vio envuelto en un cisma local contra el obispo. Véase Hadley, *The Enigmatic Padre Mier*, pp. 215-21.

[123] Mier, *Memorias*, II, pp. 61 y 203.

> Y los que confunden con ella la extremada viveza pintada en toda mi figura, no se acuerdan que es muy compatible con el candor que se notó casi siempre en todos los ingenios [. . .] Yo desafío a ser mi enemigo quien llegare a conocerme. Vería que la acrimonia misma de mis discursos proviene de la ingenuidad con que no acierto a disfrazar la verdad y aun me sorprendo de haber ofendido con ella [. . .][124]

Para ese momento, después de tantos años de prisión, Mier también se veía a sí mismo como el símbolo del patriota mexicano, un mestizo como Garcilaso de la Vega, perseguido tanto por su ascendencia como por sus escritos. En Filadelfia se presentó como "el doctor don Servando de Mier, escritor célebre, descendiente del último emperador de México, Quatemoczin". "Ésta es la verdadera causa por que se me desterró a España hace 25 años, y no se me dejó volver [. . .]"[125] En México un año después se promovió a sí mismo arzobispo de Baltimore, un capricho pasajero, una excusa más para vestir los hábitos episcopales.[126] Sin embargo, estas fantasías perdieron su efecto político. La Inquisición lo describía en los siguientes términos:

> Fray Servando es el hombre más perjudicial y temible en este reino de cuantos se han conocido. Es de un carácter altivo, soberbio y presuntuoso. Posee una instrucción muy vasta en la mala literatura. Es de un genio duro, vivo y audaz [. . .] Aún conserva un ánimo inflexivo, y un espíritu tranquilo, y superior a sus desgracias.[127]

Lucas Alamán nos brinda la mejor evaluación de su carácter y del papel que desempeñaba en la política, al describir su primer discurso ante el Congreso:[128]

> Era el padre Mier la mezcla más extraña de las más opuestas calidades: republicano decidido y enemigo de los monarcas, era por otra parte aristócrata por inclinación y se suponía descendiente de Quauhtemotzín y emparentado con todas las familias más ilustres de Méjico, habiendo reclamado al leerse el acta de la sesión en que se presentó en el Congreso, porque en ella se le llamaba simplemente don Servando Mier, y no "don Servando Teresa de Mier", por ser "de" antepuesto al apellido, carácter distintivo de la nobleza: censor austero de los abusos de la corte de Roma, decía ser prelado doméstico del papa, por cuyo empleo y por habérsele hecho creer que había sido nombrado obispo de Baltimore, usaba un traje particular con el que llamaba la atención: pero

[124] Mier, *Escritos inéditos*, p. 123.
[125] Ibid., p. 382. *Memoria político-instructiva*, p. 72.
[126] Mier, *Epistolario*, pp. 96 y 135.
[127] Hernández, *Colección de documentos*, VI, p. 839.
[128] Alamán, *Historia de Méjico*, V, p. 408.

este mismo carácter ligero y aun extravagante, lo hacía bien recibido en todas partes, y habiéndose declarado contra el imperio de Iturbide, el nuevo monarca no tenía enemigo más acérrimo ni que mayores daños le causase. Apenas desembarcó en Veracruz, cuando se desató en invectivas contra la monarquía, en términos que desde entonces se le comenzó a instruir secretamente sumaria: llegado a Méjico, fue a presentarse a Iturbide, que se hallaba en San Agustín de las Cuevas, y sin darle el tratamiento de majestad, desaprobó a las claras su proclamación y la coronación que iba a hacerse. En boca de Mier, la consagración no era más que la aplicación del medicamento conocido con el nombre de "vinagre de los cuatro ladrones", y la ceremonia de la inauguración de la Orden de Guadalupe con los caballeros con sus mantos y plumajes, una comparsa de las danzas usadas por los indios en sus fiestas, compuesta de personajes ridículamente vestidos, que llaman huehuenches, apodo que quedó a los individuos de aquella orden.

Dos temas estrechamente relacionados dominaron el pensamiento de Mier en esta etapa: americanismo y republicanismo. Al parecer sus aventuras en Europa le habían dejado muy pocas impresiones favorables. En sus *Memorias* pintaba un cuadro triste y desdeñoso de la España de Godoy. El país era pobre, su tierra árida, su clima malísimo y su pueblo vivía acosado por la enfermedad. "En Castilla hay pan y vino nada más." Las diferencias entre las provincias eran muy grandes: "Sólo convienen en ser todos fieros y soberbios, más y menos, en ser ignorantes y superticiosos". El gobierno le pareció despótico y corrupto, dominado por una nobleza ignorante y viciosa: "Casi todos los empleados de las oficinas son criados y lacayos de los grandes o parientes de sus concubinas". Después de su estancia en París, encontró que España era provinciana: "Los españoles son el mono perpetuo en sus vestidos y costumbres de los otros europeos, principalmente los franceses".[129]

Pero la madre patria no fue la unica que lo disgustó. Al llegar a Italia declaró: "Ya estamos en el país de la perfidia y el engaño, del veneno; el del asesinato y el robo." Roma estaba tan corrupta como Madrid. Las estatuas de la Venus desnuda lo escandalizaron. Nápoles le recordó: "Un pueblo de indios, porque tiene el pueblo el mismo color. Especialmente son morenas y feas las mujeres".[130]

Su opinión de los franceses presenta calumnias similares: "Nunca vi uno [pueblo] más ligero, mudable y fútil que el de Francia [. . .] allá los hombres son como mujeres, y las mujeres como niñas". Describía con desdén "el genio ligero y cómico de los franceses que han rematado en ser esclavos de un déspota". Aun las mujeres le resultaban poco atractivas: aparte de las vascas francesas —son blancas y bonitas—, la mayoría "eran

[129] Mier, *Memorias*, II, pp. 52, 138, 143 y 166.
[130] Ibid., II, pp. 62 y 74.

mal hechas, chatas, boconas y con los ojos rasgados". Lo que impresionó a Mier de Francia no fue ni la cultura política ni las glorias militares, sino precisamente la Iglesia francesa, con su rito galicano y su clero jansenista. Retrataba los ritos de la primera comunión: "este todo es una de las funciones más tiernas y patéticas que he visto en mi vida".[131] Los meses que pasó en ese país le sirvieron para confirmar sus sospechas acerca de los filósofos: aparentemente fue entonces cuando adquirió su amplio conocimiento de teología jansenista.

El americanismo de Mier culminó durante su estancia en Filadelfia. En su *Memoria* escribía:

> Cuando uno deja nuestros climas abundantes, templados y deliciosos para ir a la Europa, siente la misma desventaja que sentiría Adán saliendo del paraíso a la tierra llena de abrojos y espinas, que debía regar con el sudor de su rostro para tener un pan. Naturalmente siente uno del otro lado del océano la idea de un pecado original.

Describía a los europeos como "los pueblos decrépitos y corrompidos del lujo, la ambición, la inmoralidad y el libertinaje".[132]

Mezclado con este repudio emocional hacia Europa, estaba el debate político que sostenía con el abate de Pradt, un influyente predicador francés, que fue en su época el teórico más importante del colonialismo. Desde 1802, el que fuera arzobispo de Malines había previsto la futura revolución de la América española. Ahora, en 1817, publicaba su *De las colonias y de la revolución actual de la América,* en la que presentaba una extraña mezcla de la teoría mercantilista y la metáfora biológica, que tenía por objeto demostrar la importancia de las colonias y la inevitabilidad de su independencia.[133] Lúcido pensador, aunque no muy lógico, Pradt definía a las colonias como propiedades y como niños. Su papel esencial consistía en producir materias primas para Europa, a cambio de lo cual consumirían las manufacturas europeas. "Las colonias no existen sino para producir, y no producen sino para tener medios de consumir: he aquí su naturaleza, su objeto [. . .]" [134] Estos mercados cautivos eran la principal fuente de la riqueza de Europa. Luego, Pradt sostenía que con el tiempo las colonias alcanzarían un grado de desarrollo en el que su independencia sería inevitable. Y definía este movimiento como un proceso natural.

> Edad, en lenguaje colonial, es medida de fuerzas, y no de tiempo [. . .] la independencia es innata en las colonias, como la separación de las

[131] Ibid., II, pp. 21, 38 y 50. *Historia de la revolución,* II, p. 317.

[132] Mier, *Memoria político-instructiva,* p. 89.

[133] Todas las ediciones, la francesa, inglesa y española, fueron publicadas el mismo año. Véase Manuel Aguirre Elorriaga, *El abate de Pradt en la emancipación hispanoamericana.* Buenos Aires, 1946, pp. 59-64.

[134] M. de Pradt, *De las colonias y de la Revolución actual de la América,* 2 vol. Burdeos, 1817, I, pp. 181 y 302.

familias, primer principio de toda independencia, lo es de la especie humana . . . eso no es más que la declaración de su mayor edad.[135]

Este argumento naturalista gozaba de una amplia aceptación entre los insurgentes y los realistas que contemplaban el rompimiento con España: al evitar cualquier mención a la soberanía popular o a los derechos naturales, sugería la imagen de una familia de naciones. Sobra decir que el padre Mier adoptó de inmediato este argumento. En su *Manifiesto apologético,* escribió a propósito de la emancipación americana:

> Su independencia no es más que la declaración de su mayor edad. Nosotros, que ya tenemos mayor población que la madre patria, iguales luces y mayor riqueza, creemos que estamos ya en estado de emanciparnos. Llamarnos por eso rebeldes es llamar rebelde a la naturaleza que emancipa a los hijos cuando no han menester a sus padres.[136]

Pero Pradt también alarmó a los insurgentes. Al analizar los efectos de la derrota francesa y de la debilidad española, sostenía que en realidad sólo quedaba una potencia colonial en el mundo. En razón de su dominio marítimo y de su avance industrial Gran Bretaña controlaba al mundo extraeuropeo, y la única amenaza potencial eran los Estados Unidos:

> El pueblo superior en navegación, industria y capitales, es propietario de todas las colonias; no tiene necesidad de su posesión, sino solamente de comerciar con ellas. Los apostaderos, que la Inglaterra ha elegido sobre todos los mares la hacen dueña de todas las naciones, y reducen a las demás naciones a un estado de interdicción de su marina.[137]

Esta vívida descripción del poderío inglés aumentó las sospechas que los insurgentes alimentaban respecto a un país cuyo gobierno se había negado resueltamente a proporcionar ayuda material para la causa patriótica.

Igualmente humillante, si se considera especialmente dentro del contexto de la Santa Alianza, era la propuesta que hizo Pradt de convocar un Congreso Colonial que salvaguardara el papel de la monarquía y de la religión católica en la América española.[138] Temeroso del republicanismo y de la creciente influencia de Estados Unidos, Pradt proponía la formación de tres monarquías españolas, similares sin duda en constitución al Imperio de Brasil. Este proyecto abrigaba la semilla de un tema que perseguiría al pensamiento geopolítico francés de años posteriores. Los conservadores americanos se hicieron eco de esta sugerencia.

Mier escribió su *Memoria política instructiva* de 1821 para refutar a

[135] Ibid., I, pp. 174 y 190.
[136] Mier, *Escritos inéditos*, p. 158.
[137] Pradt, *De las colonias*, I, pp. 188 y 322 y II, pp. 59 y 78.
[138] Ibid., I, pp. 192-95 y II, pp. 224-25.

Pradt y prevenir al país contra este arreglo que había sido propuesto por Iturbide. Recurriendo a su teoría de la constitución histórica, negaba que la Nueva España hubiera sido alguna vez una verdadera colonia, según la definición que Pradt daba del término. Cualquiera que fuera el caso, ahora el país era perfectamente libre para elegir su propia constitución. Aquí, el padre Mier apareció por primera vez como un ardiente republicano. Ya sea que su posición naciera de una conversión producto del aire benéfico de Estados Unidos, o que fuera meramente la pública expresión de convicciones mantenidas secretamente durante mucho tiempo, es tema de amplia discusión. Una cuidadosa lectura de su *Historia* no revela ninguna defensa específica de la monarquía como distinta de una forma de gobierno fuertemente centralizado. Más aún, sus argumentos en apoyo de la república los tomó de autores que conocía desde antes de 1813. Sus principales mentores republicanos fueron Gregoire y Tom Paine. "Son incompatibles por largo tiempo libertad y rey [. . .] ¿Qué es la historia de los reyes, decía un gran obispo [Gregoire], sino el martirologio de las naciones? [. . .] Los reyes son verdaderamente unos ídolos manufacturados por el orgullo y la adulación."[139] Tomando un argumento bíblico de Tom Paine, a quien citaba en su *Historia*, señalaba: "Dios mismo dio a su pueblo escogido un gobierno republicano [. . .]" Y mencionaba la advertencia que el profeta Samuel había hecho al pueblo de Israel contra los reyes.[140]

Aparte de ser intrínsecamente tiránica, la monarquía también era esencialmente europea; un rey sólo involucraría a México en las guerras del Viejo Mundo y sería un obstáculo para que el país obtuviera su verdadera Independencia.

> Las dinastías de Europa que no tienen más derecho en América que los de los ladrones y salteadores [. . .] Un rey que por los enlaces de familia, de los tronos y de los intereses de Europa nos enredase en las guerras interminables de esa prostituta vieja, podrida, intrigante y menesterosa como llamaba Napoleón a Europa.[141]

En 1813, bajo la influencia de Blanco White y con la esperanza de obtener el apoyo militar inglés, Mier anglicizó conscientemente sus ideas. Ahora, en 1821, advertido por Pradt y por comparación con Estados Unidos, reconsideraba sus encomios anteriores. La libertad inglesa, ganada por una lucha constante contra la Corona, era únicamente una sombra de la libertad verdadera. Más aún, las 40 mil familias de propietarios monopolizaban el poder; Irlanda vivía una opresión muy similar a la de cualquier país de la América española. Atribuía la victoria del parlamento sobre la

[139] O'Gorman, *Seis estudios históricos*, pp. 75-76 y 81. Mier, *Memoria político-instructiva*, p. 56. *Escritos inéditos*, p. 408.
[140] Paine, *Political Writings*, I, pp. 25-29. Mier, *Memoria político-instructiva*, pp. 53-56.
[141] Mier, *Escritos inéditos*, pp. 382 y 405.

monarquía a la oposición insular de Inglaterra y el carácter nacional. "Los insulares de Albión por su naturaleza pesados, reflexivos y tenaces, saben oponer a su gobierno una oposición tan obstinada como incesante." Y prevenía a su vez a México contra la política inglesa, temeroso de la imposición de una monarquía en el país. "Yo he oído decir a sus ministros, que nadie excedía el saber práctico de Maquiavelo. Éste es su Biblia [. . .] La política de Albión tan oscura como su clima, está en oposición con la libertad y prosperidad del mundo."[142] Y aquí encontramos la influencia de Pradt.

Mier en general apoyaba a la república porque: "el gobierno republicano es el único, en que el interés particular siempre activo es el mismo interés general del gobierno y del Estado".[143] Y ahora presentaba a los Estados Unidos, "nuestros compatriotas", como modelo de progreso, mismo al que debían aspirar los mexicanos. Los excesos de la Revolución francesa no nacieron del republicanismo; había que atribuirlos a la prevaleciente irreligión que habían provocado los filósofos, a las intrigas de las potencias extranjeras, y al carácter nacional de los franceses que siempre anhelaban tener un amo.[144] Siguiendo más o menos la misma línea de análisis, Mier apoyaba a la república porque la consideraba la forma de gobierno más adecuada a "nuestro genio y carácter dócil, ligero, vivo, tan dulce y benigno como el clima". Temía que el rey atrajera bien pronto

> un ejército de aduladores, empleados, soldados, misioneros serviles, teólogos, monarcómanos e inquisidores [. . .] estoy convencido de que no conviene a nuestra dulzura reyes. El de las ovejas como somos los mexicanos no puede ser sino el lobo. El espíritu general es republicano.[145]

Esta confianza en las particularidades locales es un tipo de explicación que puede relacionarse con su preferencia por los argumentos históricos con respecto a los razonamientos abstractos.

Después de haber hecho públicos sus sentimientos, Mier no podía digerir el imperio de Iturbide. Al formar parte del Congreso, primero se contentó con ilustrar a los diputados con algunos ejemplos tomados de la realidad inglesa. "En los países más libres como en Inglaterra siempre había un partido decidido por el gobierno para oponerse." Pero dudaba que el carácter mexicano pudiera soportar ese sistema: "más bien abrazamos, como los franceses, los extremos, o de muy serviles o de liberales muy exaltados". Cuando Iturbide estableció las cortes militares para salvaguardar la seguridad pública, denunció el decreto ante el Congreso. "Nos recuerda esta medida inmediatamente los tiempos desastrosos de Robes-

[142] Mier, *Memoria político-instructiva*, pp. 83 y 90-91.
[143] Ibid., p. 53.
[144] Ibid., p. 81.
[145] Mier, *Escritos inéditos*, pp. 382 y 411.

pierre, de los Venegas y Callejas."[146] Pronto pasó a la conspiración abierta; como lo señalaba un panfleto gubernamental: "en cuanto al padre Mier, todos los datos reunían para condenarlo como director principal de la empresa".[147] Después de seis meses de confinamiento, Mier huyó al sur para unirse a los antiguos generales insurgentes, Nicolás Bravo y Vicente Guerrero, en su lucha contra el emperador.

Cuando el Congreso se volvió a reunir, Mier desempeñó en las posteriores maniobras políticas un papel muy importante, aunque con poco éxito. Evidentemente exhausto informó a la Asamblea que no buscaba un puesto público. "Soy un viejo que necesita descansar. Yo estoy en edad de sólo morir con gloria, dejando a mi patria libre."[148] En muchos aspectos las discusiones constitucionales de 1823 eran el eco o repetían los temas que antes se habían discutido en Cádiz en 1810-1812. Varios diputados, entre ellos Miguel Ramos Arizpe, el líder radical, fueron miembros de ambas asambleas y en esta época seguían una línea específica de partido. Los problemas básicos sometidos a discusión eran centralismo contra federalismo y los poderes relativos del ejecutivo y del legislativo. En abril de 1823 Mier concluía que la mayoría deseaba una república: "Sólo nos diferenciamos en que algunos la quieren confederada, y yo con la mayoría la quiero central a lo menos durante 10 o 12 años".[149] De hecho, como el Congreso existente estaba dominado por el partido conservador borbón encabezado por José María de Fagoaga, primero era necesario maniobrar para obtener un nuevo Congreso Constitucional. Sin embargo, en las subsecuentes elecciones, los federalistas obtuvieron la victoria; Mier señalaba consternado que, para los nuevos diputados, "no hay más que saber sino a Montesquieu, Rousseau y Raynal". Él mismo, imitando sin duda a Gregoire durante la Convención, asistía a las sesiones "vestido episcopalmente".[150]

Antes de la disolución del primer Congreso Constitucional, Mier suscribió un plan constitucional diseñado por un grupo que se reunía en su casa. El preámbulo, más que las sugerencias específicas, presentaba algunas consideraciones importantes, típicas del pensamiento de Mier. Empezaba por afirmar que en el desarrollo humano existía una escala que iba de Turquía hasta Francia; las formas de gobierno debían reflejar los diversos niveles de las respectivas realidades. Para México no se planteaba siquiera la posibilidad de volver al pasado indígena: "La nación mexicana no es ya un pueblo de aztecas dispuesto a sufrir un Montezuma o adorar un

146 Mateos, *Historia parlamentaria*, I, pp. 732 y 797.
147 Anon, *Idea de la conspiración descubierta en la capital del Imperio Mexicano*. México, 1822, p. 12.
148 Mateos, *Historia parlamentaria*, II, p. 173.
149 Mier, *Epistolario*, p. 97.
150 Ibid., pp. 164-66. Su vestimenta despertó comentarios satíricos. Véase, *Satisfacción del Payo del Rosario al señor obispo Mier*. México, 1826.

Cortés".[151] Preveía dos grandes peligros. En ese momento, la mayoría de los pueblos americanos rechazaba la monarquía y deseaba el establecimiento de una república; pero si la anarquía prevalecía, pronto aceptarían el despotismo. En segundo lugar, las provincias resentían la importancia de la capital y deseaban una federación, pero una forma federalista absoluta provocaría en breve una guerra civil que por último conduciría a una invasión extranjera. El preámbulo permite entrever una marcada desconfianza hacia el pueblo. México era

> una nación donde más de la mitad de su población se compone de indios estúpidos o ignorantes; donde otro cuarto de ella se forma de infelices que, ocupados en el trabajo penoso de su subsistencia, no ha podido cultivar su razón.[152]

A pesar de esta observación, la mayoría optó por seguir los principios de Rousseau, declarando que "todo espíritu de cuerpo es dañoso a la sociedad", y en consecuencia favorecía un legislativo unicamaral. El padre Mier añadió su propio *Voto particular*, en el que propugnaba la instauración de una segunda cámara legislativa, conforme al modelo del senado norteamericano. Temeroso de la preponderancia numérica de Puebla y México, abogaba por una representación equitativa de todas las provincias. En su intento por dominar la impetuosidad de la mayoría política hallamos los mismos objetivos de Jovellanos y Blanco White traducidos en términos americanos.

En diciembre de 1823, frente al *fait accompli* de la Constitución que posteriormente describiría como "un injerto monstruoso de la de los Estados Unidos sobre la de Cádiz de 1812", es decir, una república federal con un ejecutivo central débil, el padre Mier pronunció en el Congreso su famosa *Profecía política*.[153] En esencia, su argumento descansaba sobre la premisa de que una constitución política, lejos de ser en sí misma un instrumento de reforma, debía delinearse en consonancia con el carácter nacional y la realidad social. A pesar de que aceptaba que una federación era la mejor forma de gobierno, sugería que para México "debe ser muy compacta, por ser así más análoga a nuestra educación y costumbres". Creía, como los radicales, que Estados Unidos ya había alcanzado "al colmo de la perfección social". Difería de sus oponentes al sostener que la sociedad mexicana tenía que cambiar antes de que pudiera adoptar un gobierno de tipo angloamericano. Cualquier copia mecánica de modelos extranjeros conduciría a México al desastre. Para subrayar este punto contrastaba la historia y el carácter de los mexicanos con los de sus vecinos del norte.[154]

[151] El *Pensamiento político del padre Mier* reproduce este plan; véase p. 89.
[152] Ibid., p. 101.
[153] Alamán, *Historia de Méjico*, v, p. 489.
[154] El *Pensamiento político del padre Mier* reproduce esta *Profesía política*, véase p. 127.

La prosperidad de esta república vecina ha sido, y está siendo, el disparador de nuestra América porque no se ha ponderado bastante la inmensa distancia que media entre ellos y nosotros. Ellos eran ya Estados separados e independientes unos de otros, y se federaron para unirse contra la opresión de la Inglaterra; federarnos nosotros estando unidos es dividirnos y atraernos los males que ellos procuraron remediar con esa federación. Ellos habían vivido bajo una constitución que con sólo suprimir el nombre de rey es la de una república: nosotros, encorvados 300 años bajo el yugo de un monarca absoluto, apenas acertamos a dar un paso sin tropiezo en el estudio desconocido de la libertad. Somos como niños a quienes poco ha se han quitado las fajas, o como esclavos que acabamos de largar cadenas inveteradas. Aquél era un pueblo nuevo, homogéneo, industrioso, laborioso, ilustrado y lleno de virtudes sociales, como educado por una nación libre; nosotros somos un pueblo viejo, heterogéneo, sin industria, enemigo del trabajo y queriendo vivir de empleos como los españoles, tan ignorante en la masa general como nuestros padres, y carcomido de los vicios anexos a la esclavitud de tres centurias. Aquél es un pueblo pesado, sesudo, tenaz; nosotros una nación de veletas, si se me permite esta expresión; tan vivos como el azogue y tan movibles como él. Aquellos Estados forman a la orilla del mar una faja litoral, y cada uno tiene los puertos necesarios a su comercio; entre nosotros sólo en algunas provincias hay algunos puertos o fondeaderos, y la naturaleza misma, por decirlo así, nos ha centralizado.

Conforme a esta inflexible evaluación, procedía a atacar a los radicales en su principio más importante: la fe en la soberanía de la voluntad general. Para fray Servando el gobierno de la mayoría significaba el gobierno de los pobres y de los ignorantes: "La voluntad de hombres groseros e ignorantes, cual es la masa general del pueblo". Y prevenía al país contra este "sofisma" que podía conducir a la demagogia y a la tiranía de la chusma: "Tan tirano puede ser el pueblo como el monarca [. . .] El pueblo siempre ha sido víctima de la seducción de los demagogos turbulentos". Este mismo principio, tomado de Rousseau, condujo al terror jacobino de la Revolución francesa. "Principios si se quiere, metafísicamente verdaderos, pero inaplicables en la práctica, porque consideran al hombre en abstracto y tal hombre no existe en la sociedad." En Europa sólo Inglaterra había escapado al contagio de la anarquía. Durante su estancia en Londres él mismo había finalmente renunciado al jacobinismo. Persuadido por "mi célebre amigo, el español Blanco White [. . .] estudié en aquella vieja escuela de política práctica, leí sus Burjes [Burkes], sus Paleis, sus Bentham".[155] Los ingleses se apoyaban en unas cuantas leyes fundamentales que protegían las libertades individuales y

[155] Ibid., pp. 130-32.

preferían no escribir una constitución. Pensaba que México todavía no estaba preparado para una constitución y citaba el ejemplo de los franceses: "Es propio del genio cómico de los franceses fabricar constituciones dispuestas como comedias por escenas".

Mier simplemente reiteraba su apoyo a una federación moderada con un ejecutivo central fuerte. La soberanía residía en "la voluntad legal" de los cuerpos constituidos y de los representantes del electorado más que en el mismo pueblo. Suscribiendo el clásico análisis burkiano, preveía que México atravesaría un periodo de anárquica demagogia, seguido por el despotismo militar y una posterior invasión extranjera, y concluía:

> Protestaré que no he tenido parte en los males que van a llover sobre los pueblos de Anáhuac. Los han seducido para que pidan lo que no saben ni entienden, y preveo la división, las emulaciones, el desorden, la ruina y el trastorno de nuestra tierra hasta sus cimientos.[156]

Después de que fue promulgada la Constitución de 1824, el padre Mier se retiró de la política. Recibió una pensión de 3 mil pesos y alojamiento permanente en el Palacio Nacional; el anciano patriota, muchas veces enfermo, veía cada vez con mayor consternación la formación de las facciones masónicas. En su correspondencia denunciaba especialmente a los yorkinos, una unión de antiguos iturbidistas y anarquistas reclutados entre "toda la escoria y los más inmorales pícaros".[157] En contraste, halagaba a los escoceses, la facción conservadora encabezada por Nicolás Bravo. Sintiendo próxima la muerte, envió numerosas invitaciones para que sus amigos presenciaran el acto en el que recibiría los últimos sacramentos, que le fueron administrados por su viejo amigo y oponente político, Miguel Ramos Arizpe, que en ese momento ocupaba el puesto de ministro de Justicia y Asuntos Eclesiásticos. En esta ceremonia pública, Mier aprovechó la oportunidad para insistir en que era una católico leal y prevenir a su país contra la masonería y el federalismo. Murió el 3 de diciembre de 1827. El vicepresidente Nicolás Bravo, viejo insurgente y aliado político, presidió el funeral. Pero hasta en la tumba le fue negado el descanso, y en 1861 su esqueleto fue exhumado y vendido al propietario de un circo para que lo exhibiera públicamente.

En los años posteriores a 1812 el padre Mier modificó poco su pensamiento. Doceañista de la escuela de Jovellanos y Blanco White, luchó y perdió la misma batalla contra la mayoría radical. En el mundo hispánico, Rousseau tendría siempre más lectores que Burke. Mier era lo que los ingleses de la época hubieran llamado un *whig* (liberal). Era un aristócrata republicano, un católico liberal y un nacionalista mexicano. Veía

[156] Ibid., p. 140.
[157] Mier, *Epistolario*, p. 191.

con igual desprecio a monárquicos que a jacobinos; no apoyaba en absoluto el despotismo militar; en lenguaje común no era ni un servil ni un exaltado. Sostenía una posición intermedia entre el conservadurismo ultramontano, monárquico e hispanista de un Lucas Alamán y el federalismo jacobino, anticlerical y pronorteamericano de un Lorenzo de Zavala o de un Valentín Gómez Farías. Sin embargo, el elemento más persistente de su pensamiento era precisamente el tema que parecía nacer del nivel más profundo de sus emociones, su instintivo nacionalismo mexicano. Su insistencia en la misión de Santo Tomás en el Nuevo Mundo derivaba del antiguo deseo criollo de liberar al pasado azteca del dominio del demonio. Revivió junto con Bustamante la Leyenda Negra y exaltó el pasado indígena para rechazar la conquista española y su legado colonial. Así ayudó a dar a la nación mexicana un linaje patriótico en el que Moctezuma y Cuauhtémoc aparecían como los ancestros de Hidalgo y Morelos. Falto de la ayuda del romanticismo alemán, Mier fue un protorromántico, que se sentía emocionalmente atraído por los mismos acentos del carácter y el pasado nacionales, pero incapaz de articular sus ideas más allá de unos cuantos argumentos históricos. Problemático, Mier nunca se libró de la profunda ambigüedad inherente al patriotismo criollo, con su doble insistencia en la ascendencia conquistadora y en la antigüedad india. Más aún, nunca integró sus propuestas republicanas jansenistas para el México republicano con su indigenismo histórico o su insistencia en la constitución colonial. El padre Mier jamás fue un pensador sistemático, y en sus mismas contradicciones incorporó las ambigüedades y complejidades de la primera fase del nacionalismo mexicano.

III. Nacionalismo criollo y liberalismo mexicano

La monarquía absoluta, la dictadura militar, las bases orgánicas, la agregación a los Estados Unidos, el comunismo, la preponderancia de la raza indígena: todos estos extravíos tienen sus apóstoles, sus escritores, sus conspiradores; mientras que el gobierno sin plan, sin apoyo político, sin fuerza, se reduce a conservar el *statu quo* y vivir de la inercia general.

Mariano Otero al doctor Mora

Aunque un reciente libro, cuyo texto es de gran influencia en América Latina, ha caracterizado las décadas inmediatamente posteriores a la Independencia como "una larga espera", en México, al menos, estos años estuvieron marcados por un intenso conflicto político e ideológico que definió la orientación de su futuro.[1] El estudioso más agudo de la época, Edmundo O'Gorman, rastrea dentro de este confuso tumulto de pronunciamientos y manifiestos dos grandes fuerzas: la búsqueda de un líder providencial y el deseo de alguna forma de populismo democrático.[2] Un análisis ideológico no puede separarse de una consideración social. El poder presidencial, creado por Benito Juárez y perpetuado por Porfirio Díaz, operó al margen de los límites estrictamente legales de la Constitución. Al mismo tiempo, el fracaso del liberalismo clásico para expresar aspiraciones populares retrasó la reforma social por más de medio siglo. Sin una sanción teórica pocas demandas podían ser traducidas a leyes.

Nuestro propósito es discutir aquí el destino e influencia del nacionalismo mexicano, esencialmente la creación de intelectuales criollos, cuyas raíces se remontan al siglo XVI; esta ideología fue hábilmente utilizada por el padre Mier y por Carlos María de Bustamante para justificar la Independencia mexicana. Pero, después de este breve y posiblemente prematuro florecimiento, ¿en dónde se localiza su tipo de indigenismo histórico en el gran debate entre liberales y conservadores? Especialmente ¿cuáles fueron las relaciones con la fuerza política dominante del momento, el liberalismo mexicano? Las interacciones son complejas y a veces inesperadas. Insistiremos en que el nacionalismo mexicano suspendió su desarrollo porque siguió siendo más criollo que mexicano, atado al pasado, colonial e indígena, que los ideólogos liberales y sus adherentes populistas rechazaban instintivamente. Nuestra investigación es exploratoria; su

[1] Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid, 1969, pp. 134-206.

[2] Edmundo O'Gorman, "Precedentes y sentidos de la revolución de Ayutla", en *Seis estudios históricos de tema mexicano*. Xalapa, 1960, pp. 101-43.

novedad reside en considerar el paisaje convencional desde la perspectiva de Carlos María de Bustamante.

LOS GENERALES

La manera en la que cada país en la América española obtuvo la Independencia —en la mayoría de los casos resultado de más de diez años de guerras intermitentes— determinó con mucho la historia de la siguiente generación. En América del Sur, los ejércitos patrióticos encabezados por San Martín y Bolívar derrotaron a las fuerzas realistas en el campo de batalla. Con la Independencia, estos ejércitos pronto se desintegraron o fueron deliberadamente destruidos; a los oficiales que habían elegido una carrera militar profesional se les negó la oportunidad de llegar al poder. En cambio, Venezuela y Buenos Aires cayeron bajo la influencia de caudillos, agentes políticos de la clase propietaria, que contaban con milicias reclutadas en sus propios distritos. Los regimientos gauchos de Rosas estaban compuestos de sus propios trabajadores.[3] En Chile y Colombia también predominaba la autoridad civil. Únicamente en el área andina los soldados profesionales captaron el poder político durante este periodo.

En cambio, en México, los insurgentes perdieron la guerra. Luego de la captura y ejecución de Hidalgo, Morelos y otros líderes, el movimiento se retiró a las montañas y al campo, para seguir adelante con la lucha en bandas aisladas de rebeldes, apenas diferenciables de los bandidos sociales. Sus conquistadores eran desde luego compatriotas mexicanos. Aunque por último la Corona despachó varios regimientos expedicionarios de la Península (el primero llegó en 1812), el grueso del ejército realista era reclutado localmente en Nueva España. Más aún, la mayoría de sus oficiales, al menos los niveles inferiores, eran jóvenes criollos de buena familia que pronto adoptaron el *ethos* y la carrera de los soldados profesionales. Estos mismos oficiales realistas fueron los que apoyaron la declaración de Independencia de Iturbide. Fueron los mismos hombres que, después de la caída de Vicente Guerrero, gobernaron México hasta la Reforma. Los presidentes Bustamante, Barragán, Herrera, Paredes, Arista y Santa-Anna, todos pasaron su madurez en combate contra la insurgencia.[4] Su equivalente en Sudamérica no fueron los caudillos como Rosas y Páez, sino los presidentes militares de Perú y Bolivia —Gamarra, Castilla, Santa Cruz y Ballivían—, todos ellos antiguos oficiales del ejército realista de Goyeneche.[5]

[3] Horacio C. E. Giberti, *Historia económica de la ganadería argentina*. Buenos Aires, 1954, pp. 118-27. Jorge M. Mayer, *Alberdi y su tiempo*. Buenos Aires, 1963, pp. 71-76. Robert L. Gilmore, *Caudillism and Militarism in Venezuela (1810-1910)*. Athens, Ohio, 1964, pp. 122-46.

[4] Véase, Alberto María Carreño, *Jefes del Ejército Mexicano en 1847*. México, 1914.

[5] Manuel de Mendiburu, *Biografías de generales republicanos*. Félix Denegri Luna, ed. Lima, 1963.

Hasta ahora carecemos de clasificaciones del ejército mexicano; se sabe relativamente poco de su estructura, comando y sistema de promoción; y todavía menos acerca de la composición social de su núcleo veterano. Una clara distinción, sin embargo, podría hacerse entre los hombres de carrera y el puñado de antiguos insurgentes que, aunque se alistaron como soldados, rara vez abandonaban sus cuarteles. Así Juan Álvarez se convirtió por fin en general de división y comandante general, pero aparte de la campaña americana y del asalto final a Santa-Anna rara vez, aparentemente, abandonó Guerrero.[6] En cambio, generales como Herrera o Paredes ocuparon muchos puestos y áreas; y anteponían la lealtad nacional a cualquier tipo de compromiso provincial.[7]

El ejército mexicano constituía esencialmente una estructura autónoma de poder, no sólo paralela sino con frecuencia superior a la autoridad civil. Una vez que fue extirpado el siempre creciente cáncer de los intereses de la deuda nacional, el ejército consumía regularmente el 80% del presupuesto federal.[8] Sujeto únicamente al presidente en su capacidad de comandante en jefe y al ministro de Guerra (en esta época ambos hombres eran por lo general militares), el ejército estaba dirigido por 17 (posteriormente 21) comandantes generales, cada uno a cargo de un territorio limítrofe con un Estado de la Federación. Con frecuencia estos generales tenían a su disposición un presupuesto superior al que recolectaba el gobernador del Estado.[9] Como agentes pagados por el gobierno nacional, su mera presencia servía para disuadir movimientos separatistas. Desde los años de centralismo ellos mismos actuaban frecuentemente como gobernadores. Benito Juárez señalaba:

> En efecto, un comandante general con el mando exclusivo de la fuerza e independiente de la autoridad local, era una entidad que nulificaba completamente la soberanía del Estado, porque a sus gobernadores no les era posible tener una fuerza suficiente para hacer cumplir sus resoluciones.[10]

El continuado predominio de este ejército profesional es responsable de muchos de los rasgos del sistema político. Tanto como Argentina, México sufrió la hostilidad entre las ciudades y el desierto tan elocuentemente descrita por Sarmiento en su *Facundo*. La periferia montañosa protegida por caciques virtuales, algunos, como Álvarez, antiguos insurgentes,

[6] Daniel Muñoz y Pérez, *El general don Juan Álvarez*. México, 1959, pp. 1-47.
[7] Véase, por ejemplo: Thomas Ewing Cotner, *The Military and Political Career of José Joaquín de Herrera (1792-1854)*. Austin, Texas, 1949.
[8] Véase las *Memorias de Hacienda*. Francisco Bulnes, *Las grandes mentiras de nuestra historia*. México, 1966, pp. 210-15.
[9] José María Luis Mora, *Méjico y sus revoluciones*, 3 vol. México, 1950, I, pp. 355-77.
[10] Benito Juárez, *Apuntes para mis hijos*. México, 1955, p. 53.

otros, como Lozada, jefes indios. Al mismo tiempo, las capitales provinciales albergaban políticos ambiciosos, respaldados por ingresos estatales considerables y por una milicia cívica, muy capaces de desafiar la hegemonía de la ciudad de México. De hecho, ninguno de estos líderes ejercía más que el poder local. A través de este periodo el ejército logró restringir a las montañas y a la periferia el área que dominaban caciques más bárbaros. También impidieron la creación de feudos políticamente autónomos en las ciudades de la región central. El comando del ejército, independiente del control civil, se mantuvo como el marco del Estado, como el depositario final de la soberanía. La mayoría de los presidentes gobernaban como si fueran virreyes o regentes de un trono vacío.

Con pocas ideas, y todavía menos planes de acción, los gobernadores militares de México confiaban en los políticos civiles para ayudarlos a administrar el país. Fue la participación de este grupo ideológicamente amorfo de conservadores liberales, liberales moderados y santanistas el que más contribuyó a perpetuar el estancamiento político de los años 1824-1853. A pesar de los muchos pronunciamientos, los interminables cambios de gabinete y los muchos virajes hacia la derecha y la izquierda políticas, el equilibrio de fuerzas que subyacía en las capas superficiales no se vio afectado sino hasta la guerra mexicano-norteamericana. Era un sistema de desorden institucionalizado que prevenía que partido o dictador alguno tomara el poder de manera permanente. Ni la mano fuerte del conservadurismo ni el radicalismo se pudieron establecer; Santa-Anna iba y venía. Siempre había un general listo para pronunciarse contra el gobierno existente. Siempre había políticos dispuestos a ingresar en la nueva administración. Los presidentes típicos de esta "administración" militar centralista eran Bustamante y Herrera, el primero un antiguo iturbidista, el otro un liberal moderado.[11]

Frente a esta inclinación perpetua hacia un *statu quo* insatisfactorio muchos mexicanos buscaron un líder, un hombre elegido por la Providencia, que rescatara al país de su malestar. Un observador escribía en 1847 exclamando con desesperación: "después de veintiséis años de discordia civil, y no hallándose en nuestra sociedad ni un solo hombre capaz de comprender y dominar la situación [. . .]"[12] Mientras que los conservadores buscaban una monarquía europea, otros abogaban por una dictadura. José Mariano Tornel proponía esta solución: "el único medio posible: vamos, monarquía y monarca sin nombre".[13] A juzgar por su carrera

[11] Para una valiosísima lista de los ministros de los gabinetes y de los periodos presidenciales, véase el artículo: "Gobierno de México", en *Diccionario Porrúa: Suplemento*. México, 1966, pp. 138-61 .

[12] *Papeles inéditos y obras selectas del Doctor Mora en Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. Genaro García y Carlos Pereyra, eds., 36 vol. México, 1906-1911, VI, p. 84. Alejandro Arango y Escandón al doctor Mora, 25 de agosto de 1847.

[13] Ibid., p. 38, José María Gutiérrez de Estrada al doctor Mora, 3 de junio de 1843.

política, Tornel, como muchos otros, buscaba al general Antonio López de Santa-Anna para que salvara al país. Entre los generales de la época, Santa-Anna era el único que poseía un genuino electorado político. Maniobrando incesantemente para lograr el poder permanente, primero aliado a los radicales y luego a los conservadores, siempre vio malogrado su objetivo por rebeliones internas o por la derrota norteamericana. Él parecía ser el único capaz de una acción decisiva, ya sea levantar un ejército de la noche a la mañana, derrotar al enemigo extranjero, derrocar al gobierno o subastar a los precios más bajos los elementos más deseables del patrimonio nacional. A su alrededor se apiñaba una siniestra combinación de agiotistas, aspirantes y léperos.[14] Santa-Anna fue el que estropeó el sistema político existente y no el que lo reformó; aunque como presidente se comportaba como un rey sin corona, aparentemente hizo pocos planes para perpetuarse en el gobierno. La fascinación que ejercía sobre sus compatriotas y su persistente fracaso en hacer un uso efectivo del poder siguen siendo inexplicables. Sus mismos partidarios declaraban abiertamente sus temores acerca de su honestidad y capacidad:[15]

> En su persona se castigaba el candor de unos, la mala fe de muchos y la imprevisión, ignorancia, negligencia o cobardía de los más de los mexicanos.[16]

El golpe de la derrota de la guerra con Estados Unidos minó el prestigio del antiguo ejército. No obstante, los liberales moderados que ingresaron en la administración de Herrera y de Arista fracasaron al tratar de resolver los problemas nacionales o de crear un núcleo permanente de poder. Resulta irónico que la reforma misma del ejército —la reducción en número, el remplazo de la leva por voluntarios y la promoción de los jóvenes oficiales entrenados en el colegio militar— efectivamente recreó una organización muy capaz de desafiar la autoridad civil.[17] Cuando los jóvenes coroneles, Osollo y Miramón, optaron por la rebelión para reafirmar su predominio político, los liberales tuvieron que pagar tres años de dolorosa guerra civil para destruir los últimos remanentes de una institución que desde los días de Calleja había representado la soberanía nacional. Dos generaciones de líderes militares, ambas bautizadas en la guerra civil, gobernaron el país durante gran parte del siglo XIX: los oficiales realistas de 1810-1820 y los generales liberales de 1861-1867. Desde esta perspectiva, el intermedio civil de Benito Juárez resulta más importante y esclarecedor.

[14] Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos*, México, 1964, pp. 360-66 y 525-27.

[15] Véase la extraordinaria carta de Lucas Alamán en Francisco de Paula de Arrangoiz, *México desde 1808 hasta 1867*, México, 1968, p. 423.

[16] Melchor Ocampo, *Obras completas*, Ángel Pola, ed., 3 vol. México, 1901, III, p. 639.

[17] Cotner, *Herrera*, pp. 305-10.

LA IDEOLOGÍA LIBERAL

Durante los años 1824-1855, el credo dominante de la nación política era el liberalismo. Si todo el país seguía siendo conservador y católico, los reaccionarios de la década de 1849 —el único "partido" conservador— formaban apenas algo más que una camarilla clerical. La verdadera división de la política mexicana residía entre las diferentes facciones del liberalismo; su único competidor fuerte era el cesarismo de Santa-Anna. La mayoría de los liberales suscribía más o menos el mismo cuerpo de abstracciones; creían en la libertad y en la soberanía de la voluntad general, en la educación, la reforma, el progreso y el futuro. Hasta ahora se sabe muy poco de las fuerzas sociales que subyacían estos temas. El liberalismo mexicano se mantuvo durante casi cuatro décadas; abarcaba una amplia variedad de facciones y opiniones; atravesó diversas fases y obtuvo el apoyo de un amplio grupo de intereses. Fenómeno confuso y aun trágico, el estudio del movimiento necesita de un historiador capaz de rastrear la intersección de la ideología y conformación, que sea capaz de trazar todas sus complejidades y contradicciones.[18] Aquí nos proponemos examinar las ideas y actitudes que se hallan en los escritos de Lorenzo de Zavala, José María Luis de Mora y Mariano Otero. Aunque los dos primeros autores eran considerados radicales, y el último moderado, sus posiciones resultan sorprendentemente similares. Las diferencias surgen no del desacuerdo acerca de los objetivos finales, sino acerca de los medios prácticos a utilizar y de su distribución en el tiempo. Para los moderados (a quienes Melchor Ocampo llamaba conservadores) "nunca es tiempo de hacer reformas, considerándolas siempre como inoportunas o inmaduras".[19]

En pocas palabras los ideólogos liberales contemplaban una república federal democrática, gobernada por instituciones representativas; una sociedad secular libre de la influencia clerical; una nación de pequeños propietarios, campesinos y maestros artesanos; con el libre juego del interés individual liberado de las leyes restrictivas y del privilegio artificial. Irrevocablemente individualistas, asumían la doctrina económica clásica de la mano invisible que armonizaba los intereses del individuo con los de la sociedad. Una vez que hubieran desaparecido los obstáculos que impedían el desarrollo de la libre empresa, la actividad del Estado quedaba reducida a la defensa nacional, la educación y la seguridad interna. Pensaban que la libertad traería el progreso y la prosperidad.

Tan arcadianos como utópicos aceptaban el sueño jeffersoniano de la democracia agraria. Después de atacar los intereses mercantiles e industriales del centro, Miguel Ramos Arizpe exclamaba con alabanzas:

[18] Las mejores guías son: Francisco Bulnes, *Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma*. México, 1967. Jesús Reyes Heroles, *El liberalismo mexicano*, 3 vol. México, 1957-1961. Charles A. Hale, *El liberalismo en la época de Mora*. México, 1972.

[19] Ocampo, *Obras*, II, p. 85.

El precioso ramo de agricultura, digna ocupación del hombre, seminario de mil virtudes cívicas, la principal base de la más sólida felicidad del ciudadano, y la más segura riqueza del Estado.[20]

Con estos sentimientos en boga no resulta sorprendente oír a Mariano Otero citar con evidente aprobación: "El espíritu humano sopla en todas las venas del cuerpo social la corrupción y egoísmo".[21] El doctor Mora afirmaba que México debía importar manufacturas extranjeras y concentrarse en la naturaleza y habilidades de su población, más adecuadas para la agricultura y la minería.[22]

Aplicando todos estos principios a un caso específico, Zavala, Mora y Otero atacaron las protecciones tarifarias de la industria mexicana y la creación del Banco de Avío que buscaba estimular la mecanización. Ambas medidas significaban una injustificada intervención estatal en el mercado e impedían el libre funcionamiento de las leyes económicas. Desde un punto de vista más práctico, el proyecto respaldado por Alamán sólo enriqueció a un puñado de empresarios a expensas del consumidor, puesto que el costo de los vestidos manufacturados localmente era el doble del precio de sus equivalentes importados.[23] Otero denunció la nueva industria textil mecanizada como

una institución violenta, que no puede subsistir sino a la sombra de las prohibiciones y privilegios, y creada por consiguiente contra todas las reglas de la razón y de la convivencia pública.[24]

Melchor Ocampo concluía por su parte su ataque al proyecto de Alamán para la creación de un Ministerio de Fomento:

Déjese, sobre todo, plenísima libertad para que cada cual haga cuanto no perjudique a un tercero, y el *fomento* vendría por sí solo.[25]

Consciente de que la democracia política no puede alcanzarse sin una cierta igualdad social, los liberales alimentaban el ideal del pequeño propietario en la agricultura y en la industria. Mariano Otero escribió:

Todo lo que sea aumentar el número de los propietarios particulares, que solos forman la población de la mayor parte de las ciudades y los lugares de la república, será dar fuerza a esas poblaciones, y extender

[20] Miguel Ramos Arizpe, *Memoria sobre el estado de las provincias internas de oriente*, Vito Alessio Robles, ed., México, 1932, p. 83.
[21] Mariano Otero, *Obras*, Jesús Reyes Heroles, ed., 2 vol. México, 1967, I, p. 51, nota al pie de la página 16.
[22] Mora, *Méjico y sus revoluciones*, I, pp. 45-46.
[23] Robert A. Potash, *El Banco de Avío de México*. México, 1959, pp. 240-42. Hale, *Mexican Liberalism*, pp. 269-71.
[24] Ocampo, *Obras*, I, p. 109.
[25] Ibid., II, p. 108.

por todas partes la vida y la ilustración: independientes estas clases de todos los yugos que imponen la necesidad y el error, y dueñas de los recursos materiales y morales que dan la influencia, ellas vendrán a ser el verdadero principio constitutivo de la república [. . .][26]

Desdeñosos del pueblo, muchos liberales buscaban restringir el sufragio electoral a los propietarios. Zavala escribió:

La clase de ciudadanos proletarios no tiene siquiera la capacidad necesaria para discernir entre la gente que debe nombrarse.[27]

Mora estaba de acuerdo con esta limitación. De aquí a la afirmación de Otero había un solo paso: "la clase media que constituía el verdadero carácter de la población [. . .] debía naturalmente venir a ser el principal elemento de la sociedad [. . .]".[28]

La mayoría de los liberales consideraban la hacienda como el principal obstáculo a sus deseos de reformar la sociedad mexicana. La existencia de grandes latifundios representaba un egregio monopolio que obstaculizaba la creación de una clase numerosa de pequeños propietarios.[29] Desde fines del siglo XVIII Melchor Gaspar de Jovellanos, en su famoso *Informe sobre la Ley Agraria,* había abogado por la abolición de los mayorazgos y la venta de toda la tierra en manos de la Iglesia a través de las municipalidades locales o mantenida como baldíos.[30] En Zacatecas el gobernador liberal Francisco García utilizó los fondos del Estado para comprar varias haciendas y subdividirlas. Luis de la Rosa presentó una estridente acusación en contra de los latifundios en ese Estado, describiéndolos como:

esas poblaciones desordenadas e indefinibles, sin escuelas, sin cárceles, sin policía, sin regularidad en sus caseríos que conocemos con el nombre de haciendas.[31]

A pesar de la condena universal de las grandes propiedades resulta sorprendente que los liberales introdujeran cambios tan pequeños en la estructura de propiedad de la tierra. ¿Cuál fue la causa de este fracaso? En primer lugar, la filosofía de John Locke prohibía a cualquier gobierno

[26] Otero, *Obras,* I, pp. 57-58.
[27] Lorenzo de Zavala, *Ensayo político de las revoluciones de México desde 1808 hasta 1830,* 2 vol. México, 1918, I, p. 277. Mora, *Méjico y sus revoluciones,* I, pp. 280-85.
[28] Otero, *Obras,* I, p. 35.
[29] Mora, *Méjico y sus revoluciones,* pp. 444-56. Zavala, *Ensayo político,* I, p. XXXV.
[30] Gaspar Melchor de Jovellanos, *Informe . . . de ley agraria . . .* Madrid, 1820.
[31] Luis de la Rosa, *Observaciones sobre varios puntos concernientes a la administración pública del estado de Zacatecas.* Baltimore, 1851, p. 9.

inmiscuirse con la propiedad privada. El individuo gozaba de derechos naturales a la propiedad que eran anteriores a la formación de la sociedad y por consiguiente superiores al derecho positivo. Mora declaró categóricamente:

> El legislador no puede dar leyes directas que afecten a la propiedad particular.[32]

En otra parte se refería a estos derechos del individuo como sagrados e inalienables. Cuando mucho el gobierno podía seguir el ejemplo de García y comprar propiedades para dividirlas. En segundo lugar, suponían que con el fin de los mayorazgos y de las manos muertas, impuesto por la propiedad clerical directa o por el peso de las hipotecas eclesiásticas, la mayoría de los latifundios pronto se desintegraría. Esta suposición era fundada, puesto que de hecho existía una perceptible tendencia hacia la subdivisión de las haciendas desde los años anteriores a la Reforma. Luis de la Rosa escribía acerca de Zacatecas:

> Las tierras del Estado se dividen y subdividen cada día, aunque lentamente, por el resultado de las sucesiones hereditarias, de las rentas, de las adjudicaciones por embargo y de otras transacciones civiles.[33]

Sin embargo, la paradoja persiste: la misma filosofía que postulaba el ideal del pequeño propietario, negaba a sus partidarios los medios para lograr sus objetivos; la reforma agraria efectiva sólo era posible a través de la negación del liberalismo.

Como verdaderos herederos de la Ilustración, los liberales mexicanos juzgaban que la Iglesia católica representaba el principal obstáculo al progreso y al desarrollo de una sociedad moderna. En las tres áreas vitales —en la acumulación de propiedades, en los privilegios legales y en el control de la educación— la Iglesia bloqueaba las aspiraciones liberales. Bajo la influencia de Jovellanos, se concentraron en los bienes de manos muertas como el principal impedimento a la circulación y división de la propiedad agrícola. Mora proporcionaba el razonamiento ideológico de los planes de expropiación de los bienes de la Iglesia cuando comparaba los diferentes derechos de un individuo y de una institución:

> El derecho de adquirir que tiene el particular, es natural, anterior a la sociedad, le corresponde como hombre y la sociedad no hace más que asegurárselo; por el contrario, el derecho de adquirir de una comunidad es puramente civil, posterior a la sociedad, creado por ella misma, y de consiguiente sujeto a las limitaciones que por ésta quieran ponérsele.[34]

[32] Mora, *Méjico y sus revoluciones*, I, p. 452.
[33] Luis de la Rosa, *Observaciones sobre ... de Zacatecas*, p. 38. Véase también: Jan Bazant, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875)*. México, 1971, pp. 340-48.
[34] José María Luis Mora, *Obras sueltas*. México, 1963, p. 305.

En consecuencia, según él, otorgado por la sociedad, tal derecho también le podía ser retirado si la ocasión así lo exigía. Ésta era la teoría que subyacía en la Ley Lerdo de 1856.

Igualmente perjudicial para la sociedad era el control de la Iglesia sobre la educación. Los liberales del siglo XIX veían en última instancia, tanto como sus sucesores modernos, la escuela como el principal vehículo de transformación social. Zavala proponía:

> La primera enseñanza, único camino sólido para establecer un gobierno libre y estable.[35]

Mora sugería la abolición de los antiguos colegios clericales y sustituirlos con instituciones seculares. Criticaba el sistema existente en los siguientes términos:

> En lugar de crear en los jóvenes el espíritu de investigación y de duda que conduce siempre y aproxima más o menos el entendimiento humano a la verdad, se les inspira el hábito de dogmatismo y disputa [. . .].[36]

La tercera área de las afrentas de la Iglesia era el principio de la inmunidad eclesiástica con respecto a la jurisdicción civil que consagraba la Constitución de 1824. La materialización del privilegio de clase contradecía la esencia misma de una sociedad liberal, la igualdad legal de todos los ciudadanos sujetos a una misma voluntad común.

El otro obstáculo al progreso era la supervivencia del indio como entidad legal. Más un estorbo que un desafío, el indio manifestaba muchos de los defectos de la Iglesia. El indio, objeto de toda una legislación colonial destinada a protegerlo, poseía privilegios legales que lo separaban del resto de los ciudadanos. Peor todavía, los pueblos de indios, gobernados por sus propios magistrados, preservaban a la luz del siglo XIX el principio retrógrado de la tenencia comunal de la tierra. Después de la independencia todas las instituciones destinadas a proteger exclusivamente al indio fueron gradualmente abolidas. De manera similar fueron destruidos sus privilegios legales. Mora describió la política de la administración de Gómez Farías:

> La existencia de diferentes razas era y debía ser un principio eterno de discordia, no sólo desconoció estas distinciones proscritas de años atrás en lo constitucional, sino que aplicó todos sus esfuerzos a apresurar la fusión de la raza azteca en la masa general; así es que no reconoció en los actos de gobierno la distinción de indios y no indios, sino que la sustituyó por la de pobres y ricos, extendiendo a todos los beneficios de la sociedad.[37]

[35] Zavala, *Ensayo político*, II, p. 140.
[36] Mora, *Obras sueltas*, p. 122.
[37] Ibid., p. 153. Hale, *El liberalismo mexicano*, pp. 222-47.

Esta política culminó con la Reforma, cuando los pueblos de indios, así como las instituciones eclesiásticas y los ayuntamientos, fueron clasificados como *corporaciones*, y legalmente descalificados como sujetos de propiedad de la tierra. Obligados a distribuir sus bienes entre individuos habitantes de los pueblos, en una generación muchas comunidades perdieron su tierra y su identidad indígena.[38] La Ley Lerdo únicamente instrumentaba las proposiciones de Jovellanos, posteriormente elaboradas por Mora. La tenencia comunal de la tierra contravenía las premisas liberales más fundamentales: actuaba como freno al cambio agrícola; evitaba la circulación de la propiedad; era antindividual; y su perpetuación a través de la ley la hacía discriminatoria de los indios con respecto a ciudadanos comunes.

Para los liberales el progreso era sinónimo de la imitación. Educados según las ideas francesas, veían en los Estados Unidos su modelo. De la misma manera que Blanco White había exhortado a los doceañistas a estudiar la constitución inglesa, Zavala declaraba:

> la escuela política de los Estados Unidos es un sistema completo, obra clásica, única [. . .] es ejemplo vivo y perseverante de utopía social [. . .]

Aconsejaba a sus compatriotas:

> refundar la sociedad sobre los moldes de una sociedad vecina cuyo orden de cosas ha sido nuestro modelo. Con esta imagen en mente, confiado en que ya había sido superada la etapa de la agresión en Estados Unidos, fomentó la colonización anglo-americana de Texas, esperando con ella crear en México "una escuela de libertad y civilización [. . .]".[39]

Con los ojos puestos firmemente en el futuro y en los Estados Unidos, los liberales despreciaron el pasado mexicano, colonial o indígena. Esencialmente parecían haber introyectado la crítica clásica de la Ilustración hacia España y la América india. Mientras que Clavijero defendía la calidad de la civilización azteca contra las infamias de Robertson y Raynal, ahora Mora y Zavala los citaban con aprobación y adoptaban muchas de sus opiniones. Zavala se burlaba de los testimonios de la Conquista considerándolos el producto fraudulento de aventureros y sacerdotes crédulos; para él los aztecas eran simple salvajes.[40] Mora también criticó explícitamente la noción de que el México precortesiano había contado con una

[38] Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*. México, 1909, pp. 57-58. [Ed. Era, 1979.] Donald J. Fraser, "La política de desamortización en las comunidades indígenas (1856-1872)", *Historia Mexicana*, XXI, 1972, pp. 615-52.
[39] Lorenzo de Zavala, *Viaje a los Estados Unidos del Norte de América*. Mérida, Yucatán, 1946, p. 371. *Ensayo político*, II, pp. 119 y 247.
[40] Zavala, *Ensayo político*, I, p. XXVIII.

gran población, mayor de la que poseía actualmente.[41] Para estos liberales, tanto como para Alamán, la historia de México empezaba con la Conquista.

En su apreciación de España, los radicales mexicanos simplemente se hicieron eco de la típica visión protestante y filosófica que identificaba a la Península con el baluarte del despotismo y del fanatismo religioso. Zavala exclamaba:

> ¿Qué es el pueblo español en el día delante de los pueblos civilizados? Un país de anatema y de maldición; un país en que no es permitido pensar ni mucho menos decir lo que se siente [. . .].[42]

Y ¿qué era el pasado colonial sino España en América? Absolutista en el gobierno, intolerable en la religión, medieval en la educación, con una sociedad dividida por el privilegio y la desigualdad, Nueva España era la personificación de virtualmente todos los males del Antiguo Régimen que habían de ser destruidos si México quería formar parte del siglo XIX.

Desdeñosos del pasado, los ideólogos liberales encontraban poco de bueno y mucho que lamentar en la insurgencia de 1810. Ambos, Mora y Zavala, hacían comentarios invariablemente ácidos en torno a la retórica indigenista y patriótica de Carlos María de Bustamante, descartándolo como un entusiasta insensato.[43] No eran menos estrictos en su apreciación de Hidalgo. Con una actitud similar a la de los afrancesados de la Península, despreciaban un movimiento dirigido por los curas, caracterizado por el fanatismo religioso, el salvaje antiespañolismo y por el exagerado pillaje a la propiedad. Es notable que ni Gómez Farías ni Francisco García, los dos políticos que más admiraban, hicieron intento alguno por unirse a la rebelión: "Hidalgo obraba sin plan, sin sistema y sin objeto determinado. Viva la Señora de Guadalupe era su única base de operaciones; la bandera nacional en que estaba pintada su imagen, su código y sus instituciones". De manera similar Mora se refería a la insurgencia como un mal necesario, y la describía como "perniciosa y destructora del país". Denunciaba las crueldades que había permitido Hidalgo y por otra parte alababa al intendente ilustrado de Guanajuato, Juan Antonio de Riaño, quien, según él, hubiera aceptado y ordenado un plan constitucional para la Independencia.[44] En su opinión, el movimiento de Hidalgo y Morelos constituyó la agonía de la Colonia más que el nacimiento de algo nuevo. La verdadera lucha por un México progresista no se había iniciado sino hasta después de 1821.

El elemento más desconcertante del liberalismo mexicano era su abierta

[41] Mora, *Méjico y sus revoluciones,* II, pp. 7-9.

[42] Zavala, *Ensayo político,* I, p. XXV.

[43] Mora, *Méjico y sus revoluciones,* III, p. 9. *Zavala, Ensayo Político,* I, V, p. 128.

[44] Zavala, *Ensayo político,* I, pp. 36-37. Mora, *Méjico y sus revoluciones,* III, pp. 15 y 45-46.

aceptación de la teoría de Estado vigilante. Partiendo de la base de que deseaban destruir los principales remanentes del sistema colonial y rehacer México a imagen de Estados Unidos y de Francia, es posible suponer que los radicales hubieran aceptado una doctrina nacionalista o algún plan de gobierno que diera cierta fuerza unificadora en una época de trastornos. Es claro que reconocían el problema. Zavala esquematizó este escenario:

> Las pasiones en movimiento, agitando los partidos y los hombres, en una nación nueva donde han desaparecido a fuerza de sacudimientos continuados, juntamente con las cadenas que la oprimían, los vínculos de subordinación, mucha parte de los hábitos de orden, y hasta cierto punto, la conveniencia social de que se mantengan, no pueden dejar de ofrecer por algún tiempo el espectáculo de un caos de escenas sucesivas de libertad y esclavitud [. . .].[45]

Sin embargo, a pesar de este agudo análisis, durante este periodo los liberales reiteraron una y otra vez sus demandas para el establecimiento de un sistema federal de Estados soberanos, coronado por un gobierno nacional dominado por el Congreso. Comparada con la Constitución de 1824, la de 1857 debilitaba más todavía la autoridad del presidente y de su gabinete.[46] Dos eran las razones de esta curiosa actitud. El liberalismo clásico enfatizaba el papel del individuo y de la sociedad; no tenía ninguna teoría positiva de gobierno. Todavía más importante era el hecho de que, en México, los políticos civiles y los gobernadores estatales tenían que tratar con el gobierno autoritario y centralista de los presidentes militares y de los comandante generales. Las tendencias dictatoriales de Santa-Anna únicamente confirmaron sus sospechas del régimen. Aquí encontramos la paradoja de que aquellos que proponían una transformación masiva de las relaciones de propiedad, se negaban a sancionar un ejecutivo central dotado con suficiente poder para lograr estos objetivos, o para resistir la reacción que inevitablemente provocarían. Los liberales se negaron resueltamente a conceder los medios apropiados para lograr los fines que deseaban. Frente a las perspectivas de anarquía, inherente a la fórmula de medidas radicales y gobierno débil, moderados como Comonfort renegaron de la Reforma. Juárez por el contrario capitalizó ese anhelo común por un líder, un sentimiento que hasta entonces se había concentrado en torno a Santa-Anna, y poco a poco fue creando un poder presidencial que rebasaba los márgenes constitucionales.[47] No obstante, su mismo éxito confirmó la exactitud del diagnóstico de su predecesor.

Las deficiencias del liberalismo clásico, como filosofía política y como

[45] Zavala, *Ensayo político*, II, p. 301.
[46] Véase el penetrante estudio de Emilio Rabasa, *La Constitución y la dictadura*. México, 1956.
[47] José C. Valadés, "Derivativos de la autoridad juarista", *Historia Mexicana*, XXI, 1971-1972, pp. 557-72.

partido, en Europa tanto como en México, han sido durante mucho tiempo el objeto de los ataques socialistas y conservadores. Es difícil imaginar una ideología menos apropiada para el México poscolonial, un país azotado por el bandidaje y los levantamientos militares, con una economía deprimida y atrasada y una sociedad desgarrada por un pronunciado antagonismo de clase y étnico. El individualismo posesivo ofreció pocos remedios para sus muchos males. Pero la importancia del liberalismo mexicano reside no tanto en las teorías de sus líderes intelectuales sino más bien en acciones de su composición popular. Un movimiento más que un partido, el liberalismo formaba una amplia coalición, tan populista como progresista, en el que fluían demandas e intereses bastante ajenos a las claras ideas de un Mora o de un Otero. Antes de intentar un breve esquema de su composición social es necesario discutir el fracaso de la teoría política conservadora y nacionalista para ofrecer una alternativa efectiva al radicalismo.

LA REACCIÓN

En una antigua colonia el conservadurismo político suena siempre a traición. Una preferencia natural por las prácticas del pasado es mejor expresada en hechos que en cualquier afirmación directa. Es cierto que en el México poscolonial, el conservadurismo era más un estado mental, una serie de actitudes, que un movimiento político. Instintivamente el ejército dio su apoyo a las instituciones y prácticas existentes; los liberales moderados se mostraban reticentes a apoyar un cambio radical. En la política mexicana eran muy pocos los reaccionarios confesos. Los mismos borbonistas de los primeros años de la década de 1820 aplaudieron las reformas religiosas de las Cortes y postulaban una monarquía limitada por instituciones representativas. Las logias masónicas escocesas incluían a muchos hombres que posteriormente fueron descritos como liberales moderados. No fue sino hasta fines de la década de 1840 que una camarilla de la clase alta, de reaccionarios clericales, formó abiertamente un partido conservador. Con pocos votos en el electorado y derivando su influencia principalmente del apoyo de la Iglesia, este grupo fue redimido de la oscuridad por el liderazgo de Lucas Alamán, el más talentoso estadista mexicano de la época. Dada la mediocridad intelectual de sus seguidores, concentraremos nuestra discusión en la carrera y las convicciones de Alamán.

Hijo de un comerciante español enriquecido por sus inversiones en la minería, por parte de su madre mexicana Lucas Alamán podía rastrear sus orígenes hasta los marqueses de San Clemente, una de las principales familias mineras de Guanajuato, establecidas en la Nueva España desde fines del siglo XVI.[48] Su primera juventud la pasó en Guanajuato sujeto a la in-

[48] José C. Valadés, *Alamán. Estadista e historiador*, México, 1938. Lucas Alamán, *Documentos diversos*, 5 vols. México, 1947, IV, pp. 11-27, "Autobiografía".

fluencia del afrancesado intendente Riaño; posteriormente asistió al Colegio de Minería en la ciudad de México. A diferencia de la mayoría de los políticos mexicanos, que estudiaban derecho, fue a Europa a completar sus estudios en minerología e idiomas. Nacido en el seno de la antigua élite empresarial, estaba unido por amistad y por interés a la adinerada familia Fagoaga, líderes de los borbonistas. Elegido diputado a las Cortes y a su regreso a México independiente fue nombrado a un puesto ministerial. Primer ministro de hecho aunque no de nombre durante el primer periodo presidencial de Bustamante, 1830-1832, su rígida administración se recuerda por la ejecución de Vicente Guerrero, el héroe insurgente. Sumido virtualmente en el ostracismo con respecto a la política, Alamán volvió a atraer la atención pública durante los últimos años de la década de 1840 cuando publicó sus *Disertaciones* y sus cinco volúmenes de *Historia de Méjico*. Para entonces era ya anatema para los liberales, e ingresó en la última administración de Santa-Anna, en 1853, para morir menos de dos meses después de haber aceptado el puesto.

Durante gran parte de su vida se le negó la carrera pública que le hacía esperar su evidente conciencia de que poseía un gran talento, y Alamán se encerró en un amargo conservadurismo. Además, al parecer nunca olvidó los terribles días de 1810, cuando, siendo un joven de dieciocho años, presenció cómo el pueblo de Guanajuato se unió a las fuerzas rebeldes de Hidalgo para correr las calles en busca de botín y gachupines. Él mismo, tomado por español, apenas pudo salvar su vida y en el sitio de la Alhóndiga y en las subsecuentes masacres perdió a muchos amigos y parientes.[49] Destinado por sus dotes y visión a ser el Metternich de México, su fracaso político lo convirtió en su De Maistre. Consistente en su visión del presente y del pasado, Alamán alimentaba la imagen de un México fundado por Cortés y conducido a la independencia por Iturbide. Su México era un México español, católico y aristocratizante. Era también un México borbónico; su prosperidad sería el fruto de la colaboración entre una administración ilustrada intervencionista y la élite minera y mercantil. El suyo era ahora un país amenazado en sus fundamentos por insurgentes y liberales, que incitaban a las masas a atacar la propiedad y las instituciones establecidas. Para combatir la amenaza de disolución social y restablecer la prosperidad, abogaba, y siendo funcionario se empeñó en ello, por crear un gobierno fuerte, por no decir autócrata, dedicado como su predecesor borbón al desarrollo industrial. Alamán fue el único de los políticos mexicanos de la época que logró formular un programa de acción política a partir de un análisis de la historia del país y de su realidad.

Mientras que los liberales invocaban principios abstractos y buscaban en el futuro la solución de los problemas nacionales, Alamán recurría al pasado para definir la esencia nacional. Sus *Disertaciones* fueron escritas para celebrar la vida de Cortés, la Conquista y la fundación de la sociedad

[49] Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, 5 vol., México, 1969, I, p. 282.

colonial. Deseoso de no difamar a los aztecas, simplemente ignoró sus logros. Su propósito más bien era contradecir a los indigenistas históricos, como Mier y Bustamante, que habían identificado a los aztecas como los ancestros nacionales de los mexicanos modernos. Escribió:

> [. . .] la conquista [. . .] ha venido a crear una nueva nación en la cual no queda rastro alguno de lo que antes existió: religión, lengua, costumbres, leyes, habitantes, todo es el resultado de la conquista . . .

Luego de una larga lista de productos animales y vegetales que se habían traído de Europa al Nuevo Mundo, añadía:

> Los que han querido fundar la justicia de la Independencia en la injusticia de la conquista, sin pararse a considerar todos los efectos que ésta ha producido, no han echado de ver de esta manera que dejan sin patria a las dos terceras partes de los habitantes actuales de la república y a ésta sin derechos sobre todos aquellos inmensos territorios que no dependieron del imperio mexicano [. . .].[50]

En el primero y en el último volumen de su *Historia de Méjico,* Alamán completaba su reivindicación de la Colonia con una evaluación magisterial, nostálgica de la era borbona. Hacía una comparación explícita con el México derrotado, empobrecido y anárquico de la década de 1840. Así ignoraba por completo la historia azteca como un fenómeno irrelevante y buscaba hacer de la Colonia, Nueva España, el verdadero y único pasado mexicano aceptable. Esta interpretación resultó novedosa y sorprendente. Después de todo, los antiguos intelectuales criollos habían hecho de la civilización indígena su área preferida de estudio; instintivamente apoyaban a Moctezuma contra Cortés. Desde entonces los historiadores insurgentes y los ideólogos liberales se unieron para condenar a España y su extensión colonial en América. El hispanismo no era una tradición mexicana; surgía de una nueva reacción en contra del indigenismo presente; servía como un arma en contra del presente. Alamán estaba más próximo en estilo y visión a Mora que a Bustamante.

A este hispanismo provocativo Alamán sumaba un devoto catolicismo clerical. Medio hermano de uno de los canónigos de la catedral, padre de otro, en una época en la que muchos intelectuales eran francmasones, ingresó en la Tercera Orden de Franciscanos.[51] En política trató de mantener la independencia de la Iglesia con respecto a cualquier interferencia secular y proteger su propiedad y privilegios contra los ataques radicales. Abiertamente devoto, aunque lejos de ser entusiasta, no halló en el catolicismo un mero solaz privado, sino un obstáculo institucional contra las

[50] Lucas Alamán, *Disertaciones*, 3 vol. México, 1969, I, pp. 103 y 109.
[51] Moisés González Navarro, *El pensamiento político de Lucas Alamán*, México, 1952, pp. 47-63.

fuerzas que amenazaban con destruir el país. Hacia el fin de su vida escribió: "En medio de un trastorno de todos los elementos de la sociedad, lo único que ha permanecido inmutable es la Iglesia".[52] Profundamente temeroso de más expropiaciones anglo-americanas, juzgaba que la Iglesia formaba la esencia misma de la unidad nacional; era

> el único lazo común que liga a todos los mejicanos, cuando todos los demás han sido rotos, y como lo único capaz de sostener a la raza hispanoamericana y que puede librarla de todos los grandes peligros a que está expuesta.[53]

Lector de Burke y de De Maistre, Alamán era un reaccionario consciente más que un simple conservador. Obsesionado por la amenaza de la revolución, interpretaba los acontecimientos de su vida como una prolongada lucha entre la civilización y la anarquía. Mientras que otros historiadores contemporáneos, por ejemplo Mora y Bustamante, se esforzaban por distinguir y contrastar la insurgencia y el liberalismo, Alamán interpretaba ambos movimientos complejos simplemente como dos fases de la misma fuerza revolucionaria que se cernía sobre la sociedad para su destrucción. Acerca de la insurgencia afirmaba:

> Estos años de guerra no fueron otra cosa que el esfuerzo que la parte ilustrada y los propietarios, unidos al gobierno español, hicieron para reprimir una revolución vandálica que hubiera acabado con la civilización y la prosperidad del país [. . .] fue, sí, un levantamiento de la clase proletaria contra la prosperidad y la civilización.[54]

Definía a los yorkinos como "hombres que no dependen de la sociedad por ningún lazo, y que no poseyendo nada, por esto mismo propenden a todo".[55] Sobre el Congreso radical de 1833 emitió esta brusca condenación: "Todo cuanto el déspota oriental más absoluto en estado de demencia pudiera imaginar más arbitrario e injusto, es lo que forma la colección de decretos de aquel cuerpo legislativo [. . .]".[56] Contra esta atroz alianza entre la chusma y el demagogo, Alamán invocaba a la élite: "el conjunto de todas las personas respetables por su fortuna, educación y conocimientos". También confiaba en "los propietarios, que más tarde fueron la principal fuerza del partido escocés".[57] En 1853 describía el apoyo del partido conservador en más o menos los mismos términos:

> Contamos con la fuerza moral que da la uniformidad del clero, de los

[52] Alamán, *Historia de Méjico*, V, p. 568.
[53] Arrangoiz, *México desde 1808*, p. 422.
[54] Alamán, *Historia de Méjico*, IV, p. 461.
[55] Alamán, *Documentos diversos*, III, p. 185.
[56] Alamán, *Historia de Méjico*, V, p. 538.
[57] Alamán, *Documentos diversos*, III, pp. 40-41.

propietarios y de toda la gente sensata que está en el mismo sentido.[58]

Este tipo de análisis necesariamente despierta perplejidad. Su vaga generalidad señala un rechazo por examinar las fuerzas que intervenían en la sociedad mexicana, que se agitaban tras los disturbios políticos del periodo. Muchas veces exacto y agudo en el examen de los individuos y los acontecimientos particulares, Alamán se lamentaba de la dirección que el país había tomado y por consiguiente se convirtió en un mero *Laudator acti temporis*. Su incapacidad para comprender a la sociedad mexicana condenó al fracaso sus ambiciones políticas. Para señalar un punto obvio, su "clase propietaria" nunca podría ser movilizada como una fuerza política unificada: algunos terratenientes eran liberales, muchos permanecían indiferentes. ¿Por qué habrían de enrolarse en una facción reaccionaria cuando los liberales no representaban una amenaza para la propiedad? El mismo Alamán admitía su importancia política cuando sugería que debían disponer de un lugar en el Congreso al lado de los abogados y de los instruidos.[59] Aquí también podemos dudar de que el círculo relativamente pequeño de familias adineradas e ilustradas, en el seno de las cuales se desenvolvía Alamán, hubiera apoyado la totalidad de su política reaccionaria. La única piedra verdadera en la que descansaba la alianza de los conservadores era la Iglesia; aquí se atacaba la propiedad y el privilegio, aquí se desafiaba la influencia moral. La emergencia de un partido específico durante la década de 1840 se explica por el notable resurgimiento del poder del clero, con la ayuda de la posición y actividad de un episcopado mexicano deseoso de protegerse de las amenazas y los decretos de los radicales.[60] El clero era el pagador y el predicador de la reacción.

El fracaso de Alamán, en 1831-1832, en crear una alianza permanente entre la Iglesia y el Ejército, respaldada por su hipotética clase de propietarios, lo convenció de que la única solución a la inestabilidad de México era la fundación de la monarquía. Comentaba:

> Nuestra constitución deja al gobierno enteramente aislado, sin tener a quién consultar sus providencias, ni quién le informe en los puntos de hecho y derecho en los negocios graves.[61]

Aprovechando el creciente descontento de la década de 1840, pidió una vuelta al sistema contemplado por Iturbide en el Plan de Iguala y en los Tratados de Córdoba. *El Tiempo,* el periódico que patrocinaba, declaraba: "Queremos la monarquía representativa, queremos la unidad de la nación; queremos el orden junto con la libertad política y civil".[62]

[58] Arrangoiz, *México desde 1808*, p. 422.
[59] Alamán, *Documentos diversos*, III, pp. 264-65.
[60] Jan Bazant, *Los bienes de la Iglesia*, pp. 34-43.
[61] Alamán, *Documentos diversos*, III, p. 253.
[62] Jorge Gurría Lacroix, *Las ideas monárquicas de don Lucas Alamán*, México, 1951, pp. 35-38.

Estas maniobras monárquicas, sin embargo, sólo le ganaron la antipatía del pueblo de la ciudad de México y de la mayoría liberal. En 1853 Alamán al fin recurrió a su antiguo enemigo, Santa-Anna, y, en un tono sorprendentemente despectivo, lo invitó a gobernar con el apoyo de los conservadores. Algunos miembros de su círculo posteriormente se unieron al gobierno de Zuloaga y sirvieron al Imperio de Maximiliano. Mezclado en estos acontecimientos por asociación, la reputación de Alamán se vio empañada por la acusación de deslealtad. En última instancia, la monarquía implicaba un príncipe europeo respaldado por mercenarios europeos.

En política económica Alamán perpetuaba los métodos de la intervención mercantilista del Estado borbónico. Este rechazo de Adam Smith y del *laissez-faire* era muy común en Alemania y en Rusia, donde el gobierno no titubeaba en complementar y promover la empresa individual con diversos incentivos. Mientras que los liberales mexicanos esperaban que el progreso fuera el fruto de la división de las grandes haciendas, Alamán prácticamente ignoraba la agricultura y el problema de la propiedad de la tierra, concentrando, en cambio, la atención pública en la minería y en la industria. Durante la década de 1820, con el objeto de revivir la industria minera, en gran parte arruinada por las guerras de Independencia, patrocinó una amplia inversión de las compañías inglesas para que actuaran como "aviadores", con derechos sobre la mitad de los beneficios mineros.[63] Posteriormente, durante su gestión como ministro en 1830-1832, se esforzó por restablecer la industria textil, en este caso arruinada por la importación de vestidos baratos provenientes de Gran Bretaña. Revocando la anterior prohibición total que se votó para responder a las quejas de los artesanos, impuso una tarifa restrictiva sobre algunas fabricaciones de bajo precio y atribuyó los ingresos derivados de esta protección arancelaria al Banco de Avío, creado para financiar el establecimiento de una industria textil mecanizada en México. Con un costo de casi un millón de pesos, el banco importaba maquinaria moderna, introducida por trabajadores extranjeros, distribuía literatura técnica y respaldaba a los empresarios con generosos créditos de capital.[64] Debido en gran parte a esta iniciativa estatal, México adquirió una industria textil mecanizada mucho antes que los demás países hispanoamericanos. En 1842 aceptó el puesto de director general de las juntas industriales nacionales encargadas de promover la industria. Casi su último acto público fue estipular como condición para su ingreso en la última administración de Santa-Anna la creación de un Ministerio de Fomento.

Un último punto merece mencionarse. En la carrera de Alamán la acción política, la producción intelectual y el beneficio privado estuvieron inextricable y consistentemente ligados. El biógrafo de Cortés era un agente mexicano de los duques de Monteleone, herederos de las propie-

[63] Valadés, *Alamán*, p. 170.
[64] Potash, *Banco de Avío*, pp. 72-73.

dades de Cortés. Utilizó su influencia política para defender sus bienes contra la confiscación de los radicales; a cambio recibía un pago considerable por sus servicios.[95] Como los insurgentes arruinaron la mina de Guanajuato que era propiedad de su familia, tenía poderosas razones personales para rechazar el movimiento. Igualmente las tenía para alentar las inversiones inglesas en esa industria. Luego, después de abandonar el ministerio, se benefició de la política de su administración invirtiendo su fortuna —sin éxito— en la industria textil. Por último, la recuperación de su reputación databa de la publicación de sus *Disertaciones* y de la *Historia de Méjico*. Lejos de ser obras de simple erudición, estos libros sirvieron para apoyar su visión de la historia y la política mexicanas y, lo que es igualmente importante, para dar contenido a sus proposiciones. Lo llevaron directamente a aceptar el ministerio con Santa-Anna.

En muchos respectos, Lucas Alamán anticipó la que había de ser la fórmula básica mexicana para una sociedad estable y próspera: gobierno autocrático en combinación con desarrollo económico. Pero asociaba su programa a una rama de la política abiertamente clerical hispanista y por último monarquista. Esta relación no era ni lógica ni inevitable. Esteban de Antuñano, por ejemplo, el principal propagandista industrial de la protección y la ayuda estatal, consistentemente aclamaba a Santa-Anna como la clave de la solución al problema político.[96] En ello era más agudo que Alamán, quien deseaba perpetuar el sistema borbónico de su juventud. De cualquier manera resulta evidente que la alianza conservadora que deseaba construir carecía de apoyo; su éxito hubiera cerrado la puerta al avance social por más de una generación. Paradójicamente, fueron los herederos de los liberales, los generales del porfiriato y sus consejeros positivistas, quienes realmente aplicaron las políticas impulsadas por Alamán.

NACIONALISMO

José María Luis Mora y Lucas Alamán compartían la misma interpretación dualista de la política mexicana, con una parte que representaba el progreso o la anarquía y la otra la reacción o la civilización. Como lo indica su preferencia por la forma *Méjico* (como distinta de *México*), coincidían en la condenación de la retórica del indigenismo histórico y del nacionalismo insurgente. Sobra decir que esta burda dicotomía, todavía consagrada en muchos libros de texto, simplificaba lo que era de hecho un complejo espectro de facciones e ideologías rivales. Tal vez su principal víctima fue Carlos María de Bustamante, cuya mezcla de conservadurismo católico y de republicanismo patriótico escapaba a su clasificación.

[95] Jan Bazant, "Los bienes de la familia de Hernán Cortés y su venta por Lucas Alamán", *Historia Mexicana*, XIX, 1969-1970, pp. 228-47.
[96] Miguel A. Quintana, *Esteban de Antuñano*, 2 vol. México, 1957, I, pp. 41 y 265.

Se sabe que en política intervino más como observador que como actor y, por consiguiente, no puede ser comparado ni con un Alamán ni con un Zavala, quienes tuvieron una influencia directa sobre el curso de los acontecimientos. Heredero de la tradición intelectual de la Colonia, personificaba la posibilidad de una tercera alternativa en la política mexicana. En gran parte gracias a sus esfuerzos, el indigenismo histórico del periodo insurgente sobrevivió para convertirse en parte integral de la mitología nacional.

Hijo de un funcionario peninsular, educado hasta los veinte años en Oaxaca, Bustamante se graduó en derecho y fue el primer editor del *Diario de México.* Ya tenía treinta y cinco años cuando en 1812 huyó de la ciudad de México para unirse a Morelos, y sobrevivió para presenciar la ocupación angloamericana de la capital del país. Asistió a la promulgación de la primera Acta de Independencia de 1813 y participó en los debates constitucionales de 1823, apoyando al padre Mier para oponerse al sistema federalista que finalmente ganó la partida. Diputado en el Congreso de Oaxaca durante la mayor parte de este periodo, participó en la elaboración de la Constitución Centralista de 1836 y fue miembro de su Poder Conservador en 1837-1841. Pensionado por el gobierno por sus servicios como insurgente, dedicó su energía e ingresos a la publicación de una gran cantidad de documentos históricos, panfletos políticos, revistas periódicas y comentarios de la época. El principal historiador de la insurgencia nunca renegó su entusiasmo primero, y hasta su muerte, en 1848, siguió exaltando el pasado indígena, el culto de la Guadalupana y de los héroes de la patria. Católico devoto y firme republicano, fue severamente criticado por Zavala y por Alamán.[67] Su principal y tal vez único aliado fue el padre Mier, a quien en alguna ocasión describió como "mi honorable y muy caro amigo y compañero". Conocedor de sus propias limitaciones, introdujo *El Gabinete mexicano* con el reconocimiento:

> Ésta no es la historia de nuestros tiempos, son *Memorias* para que una pluma bien cortada la escriba de un modo que haga honor a los mexicanos.[68]

En una palabra, Bustamante se consideró a sí mismo cronista nacional. En espíritu un anacronismo, se parecía más a sus predecesores coloniales, a Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela por ejemplo, que a un historiador filosófico contemporáneo. Era más bien como si un arquitecto provinciano, ciego o enemigo del gusto prevaleciente por lo neoclásico, hubiera insistido en construir iglesias al estilo churrigueresco.

[67] Para estos detalles personales véase, Carlos María de Bustamante, *Hay tiempos de hablar y tiempos de callar,* México, 1833. Lucas Alamán, "Noticias biográficas del Lic. don Carlos María de Bustamante", *Documentos diversos,* III, pp. 281-333.

[68] Carlos María de Bustamante, *El Gabinete mexicano,* 2 vol., México, 1842, I, Prefacio no numerado.

Más tradicionalista que reaccionario, Bustamante difundió el conocimiento de la antigüedad indígena a tal punto que aparece como el lazo principal entre Clavijero y Orozco y Berra. Sin embargo, su contribución fue ampliamente editorial. En el *Diario de México* publicó numerosos artículos acerca de la historia indígena, incluso un fuerte artículo contra Pauw y Robertson. Recomendaba especialmente a Boturini y la "obra preciosísima"[69] de Clavijero, y además insertaba traducciones de las reseñas de las investigaciones de Antonio León y Gama y Pedro Márquez que antes habían aparecido en los periódicos de Roma.[70] Después de la Independencia se anotó un éxito con su primera edición de la monumental obra de Bernardino de Sahagún, que durante mucho tiempo había permanecido oculta hasta que fue redescubierta a fines del siglo XVIII. Además publicó una descripción de Texcoco escrita por Mariano Veytia, el análisis de la piedra del Calendario de León y Gama, y la narración de la Conquista de Fernando Alba Ixtlixóchitl. En los diferentes periódicos que editó aparecieron selecciones de otros manuscritos.[71] En su *Mañanas de la Alameda,* Bustamante compuso, en forma de diálogo, un relato popular del pasado indígena destinado a instruir a jóvenes señoritas acerca de las glorias de su historia nacional, en el que "veránse nuestras antiguas naciones como sociedades cultas y políticas".[72] Periodista político más que estudioso, Bustamante publicó estas obras para convencer al público mexicano de dos grandes verdades: la grandeza de la civilización indígena y el horror de la conquista española. Execrable editor, cambiaba títulos, cortaba el texto e interpolaba sus propios comentarios. En su edición de 1840 del decimosegundo libro de Sahagún —todavía era la única copia impresa de la versión de 1585— sus insistentes comentarios absorben tanto espacio como el texto mismo.[73] El bajo nivel intelectual de su enfoque fue el que ayudó a desacreditar su propia reputación y al indigenismo histórico. Para Bustamante los motivos patrióticos que habían inspirado a Clavijero o a Veytia a estudiar la antigüedad india ocupaban el primer plano de su empeño, con una violencia tal como para destruir cualquier pretensión de imparcialidad crítica o intento de academicismo. Sin embargo, un examen reciente de la *Historia patria,* concluye que Bustamante fue el principal autor de los mitos nacionales que todavía dominan los libros de texto de los escolares.[74]

[69] *Diario de México*, VI, pp. 438-39 y VIII, pp. 506-7 y 510-12.

[70] Ibid., IX, pp. 105-6 y X, pp. 157-59.

[71] Para una lista completa de sus publicaciones véase, Edmundo O'Gorman, ed., *Guía bibliográfica de Carlos María de Bustamante*. México, 1967.

[72] Carlos María de Bustamante, *Mañanas de la Alameda en México,* 2 vol, México, 1835-1836, II, p. 1.

[73] Publicado con el equívoco título de *La aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México*. México, 1840.

[74] Josefina Vázquez de Knauth, *Nacionalismo y educación en México*. México, 1970, pp. 32-34 y 38-39.

Como la mayoría de los patriotas criollos de la generación anterior, Bustamante creía fervientemente en la aparición de la Virgen María en el Tepeyac y en el milagroso origen de la imagen de la Guadalupana. Asistió a las celebraciones del tricentenario de 1831, escribiendo panfletos que halagaban a la patrona de México. Para él, la Virgen de Guadalupe se parecía a "una indita amable, morena, llena de dulzura".[75] Un examen de la manera como enfrentó el gran escollo a la creencia que presentó Sahagún, muestra que su guadalupanismo nunca estuvo separado del patriotismo. Como el historiador español Juan Bautista Muñoz ya lo había indicado, el franciscano no sólo no mencionaba la aparición, sino que explícitamente condenaba como pagano el culto que se desarrollaba en el Tepeyac. Este texto fue el que confirmó las dudas del padre Mier acerca de la historia tradicional. Sin embargo, Bustamante, que no había sido disuadido, construyó una vigorosa e ingeniosa defensa.[76] Publicó la segunda versión de 1585 del libro XII de Sahagún bajo el título *La aparición de Nuestra Señora de México*. En su introducción subrayaba la admisión que hacía Sahagún de que en su primer relato erróneamente había guardado silencio respecto a ciertos acontecimientos. Ésta era la clave. El temor a la represión española había impedido que los contemporáneos dieran testimonio de la aparición. Después de la Conquista: "Por todas partes y por espacio de no pocos años, se respira en esta América, muerte, odio, devastación y esclavitud".[77] Pensemos en qué hubiera sucedido, preguntaba en tono retórico, si cualquier patriota hubiera afirmado que había visto a la Virgen en el periodo 1810-1821. Los españoles lo hubieran ejecutado de inmediato: así también en los años posteriores a la Conquista. En cuanto al manuscrito de Sahagún, argumentaba que había sido pervertido: terceros, enemigos de México, habían alterado el texto.

Íntimamente ligada a su veneración por la Virgen de Guadalupe estaba su aceptación de la identificación de Quetzalcóatl con el apóstol Santo Tomás, una teoría que habían sostenido Boturini y Veytia, así como el padre Mier. En el *Diario de México* ya había hecho una descripción del héroe indígena a partir de la pregunta: "¿Curiosos lectores, sería este Santo Tomás Apostol de estos dominios según la tradición?"[78] Admiraba tanto la famosa disertación escrita en torno al tema por el padre Mier que de

[75] Carlos María de Bustamante, *La aparición guadalupana de México*. México, 1843, p. 61.

[76] Juan Bautista Muñoz, *Memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México*. Madrid, 1817. (El ensayo fue escrito en 1794.)

[77] Carlos María de Bustamante, *La aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México*. México, 1840, p. viii. Para una discusión de las diferentes versiones de Sahagún véase, Howard F. Cline, "Notas sobre la historia de la Conquista de Sahagún", en Bernardo García Martínez, ed., *Historia y sociedad en el mundo de habla española. Homenaje a José Miranda*. México, 1970, pp. 121-40.

[78] *Diario de México*, VIII, p. 378.

hecho insertó toda la obra en la primera edición de Sahagún.[79] En sus *Mañanas de la Alameda,* él mismo revisaba los argumentos que por lo general se habían utilizado para apoyar esta hipótesis: las similitudes rituales y éticas entre la religión indígena y el cristianismo, la presencia de cruces, etcétera. Su tratado de 1843, *La aparición guadalupana,* defendía la autenticidad del milagro de la guadalupana y la misión de Santo Tomás-Quetzalcóatl. Y concluía: "Ya hoy está fuera de duda que el Evangelio se anunció en esta América a los antiguos indios".[80] Esa era la manera como los antiguos indios y la Colonia adquirían un fundamento cristiano sin ninguna injerencia española.

En alguna época, siendo él mismo un insurgente que escapó con vida, Bustamante se convirtió en el principal apologista de los héroes nacionales. Fue él, con el padre Mier, quien originó la retórica nacionalista que justificaba la Independencia con base en la presuposición de la existencia de una nación mexicana que existía antes de la Conquista, ahora liberada después de trescientos años de despotismo español. Fueron los dos mismos hombres quienes persuadieron al Congreso para que adoptara el aniversario del grito de Dolores como la fecha de conmemoración nacional de la Independencia. No obstante, no lograron cambiar el nombre del país por el de Anáhuac ni remplazar la bandera de Iguala con los colores de Moctezuma.[81] En los años posteriores fue principalmente Bustamante quien siguió afirmando que la Independencia se debía a Hidalgo y a Morelos y no a Iturbide. También él fue en gran parte responsable de la íntima asociación con el pasado indígena y por ello creó un panteón nacional de héroes en el que Moctezuma y Cuauhtémoc yacían junto a Hidalgo y Morelos. Aunque éstos son ya desde hace mucho tiempo lugares comunes en su generación, la tendencia era todavía a aceptar a Iturbide como el padre de la Independencia; ni Alamán ni los ideólogos liberales sentían mucha simpatía o respeto por los hombres de 1810.[82]

El lazo, por así decirlo, que unió a los insurgentes con los aztecas era el antiespañolismo. Como tópico criollo, la actitud de Bustamante era decididamente ambigua. Recordaba las escenas de la Conquista o de la Revolución, y llenaba una página con las más arrebatadas denuncias de la crueldad y la opresión española. Coincidía con Mier en la revivificación de la Leyenda Negra. En ocasiones, especialmente en comentarios incidentales, reconocía lo que México debía a los españoles.

[79] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España,* 3 vol. México, 1829-1830. Incluye la disertación del padre Mier en el primer volumen sin numeración entre las pp. 277 y 279.

[80] Bustamante, *Mañanas de la Alameda,* I, pp. 108-20. *La aparición guadalupana,* p. 69.

[81] Juan A. Mateos, *Historia parlamentaria de los Congresos mexicanos de 1821 a 1857,* 11 vol. México, 1877-1886, I, p. 711 y II, pp. 254, 432 y 678.

[82] Vázquez de Knauth, *Nacionalismo y educación,* pp. 17-43.

> Los españoles nos han dejado a par que motivos de odio, motivos de recuerdos continuos; por doquier que levantemos la vista encontramos objetos que nos renuevan su memoria; nuestro idioma, nuestra religión, nuestras leyes, usos, costumbres y aun las mismas preocupaciones de que estamos plagados son de ellos.[83]

De manera similar, cuando se dirigía a su supuesta audiencia de señoritas, admitía las buenas intenciones de los españoles; citaba la teoría del padre Mier acerca de la constitución colonial; se lamentaba de las crueldades del movimiento de Hildago; y adoptaba la analogía pradtiana de que la Colonia obtenía la independencia de la misma manera que un hijo llegaba a la mayoría de edad.[84] Sin embargo, en estos mismos años, incluyó en su suplemento de la historia de Andrés Cavo, el inflamado documento que el consulado mexicano envió en 1811 a las Cortes de Cádiz, mismo que buscaba despertar la ira de los mexicanos más pacíficos.[85] Hacia el fin de su vida siguió atacando la presencia española en el Nuevo Mundo. Sus muchas confesiones representaban más un cambio de énfasis que de opinión. La antigua disputa entre el criollo y el gachupín, uno de los rasgos tradicionales más definitivos del patriotismo criollo, se transformó en un elemento esencial del nuevo nacionalismo mexicano. Por lo tanto resulta fácil entender por qué Alamán se empeñaba en destruir la reputación de Bustamante.

Bustamante, como muchos otros nacionalistas, en la práctica política era un firme conservador. Los supervivientes de los seguidores de Morelos se dividieron en dos facciones. Vicente Guerrero y Andrés Quintana Roo se unieron a los radicales, Nicolás Bravo y Bustamante se orientaron hacia la derecha. Crítico severo de los federalistas de 1824, temporalmente encarcelado a instancias del panfletista yorkino *El Payo del Rosario*, Bustamante reservó su más ácida condena para la administración de Gómez Farías de 1833-1834. Escribía:

> La memoria del gobierno de Gómez Farías pone pavura al corazón de todo mexicano como el de Robespierre a todo francés [. . .] aquél no era un congreso, era un club de jacobinos feroces [. . .][86]

Miembro por status, si no por riqueza, de la élite criolla, Bustamante alimentaba prejuicios aristocratizantes que lo llevaron a desaprobar la participación popular en el gobierno. Más realista que Alamán, se lamentaba de que en México no existiera una clase de propietarios suficientemente

[83] Carlos María de Bustamante, *Continuación del cuadro histórico de la Revolución mexicana*, 4 vol. México, 1953-1963, III, p. 241.

[84] Bustamante, *Mañanas de la Alameda*, I, pp. 286-87.

[85] Andrés Cavo, *Los tres siglos de México durante el gobierno español hasta la entrada del Ejército Trigarante . . .* Publicada con notas y suplemento por Carlos María de Bustamante, 3 vol. Xalapa, 1870, III, pp. 346-76.

[86] Bustamante, *Continuación del cuadro histórico*, IV, pp. 157 y 247.

numerosa y educada que gobernara el país. Después de hacer un comentario despectivo respecto al comportamiento de algunos artesanos elegidos como funcionarios municipales, hizo esta reveladora confesión:

> Podrá haber uno que otro de oscuro nacimiento y de alma tan privilegiada que se porte como un caballero, pero éste es *rara avis* en tierra [. . .] Yo prefirero a un guerrero del tiempo de las cruzadas o del siglo del Cid, a ciento de los llamados ciudadanos democráticos de estos días [. . .] Dios ha puesto cierta aristocracia en todas las sociedades [. . .]; nuestros antiguos aztecas [. . .] siempre confiaban las magistraturas y altas dignidades a los nobles tecutlis o caballeros.[87]

Por lo general siempre calificaba a los partidarios de los radicales como léperos, una etiqueta que abarcaba todo y que para él incluía a todos los habitantes de las ciudades que no eran *gente decente*. En una ocasión se refirió a los radicales de Veracruz como a "unos zapatilleros, sastres, muchachos y gente ruin y beoda". De los masones escribía: "en aquellos días se multiplicaron las logias de léperos, casas de juego de lotería [. . .]"[88] Esta nota de aversión clasista aparecía claramente en la contrastada evaluación de los diputados del Congreso conservador de 1831-1832 y de sus sucesores radicales. El primero estaba: "compuesto en su mayoría de sabios, hidalgos y hombres pundonorescos: nos tratamos como amigos, nos chanceamos como jóvenes y nos conducimos como caballeros". En el segundo había: "algunos tan zafios y groseros que a tiro de ballesta se conocía el fruto que podrían dar, y aun se columbraba por su gesto y vestido su procedencia ruin". Como Mier, nunca aceptó la idea de la soberanía popular según la interpretaba Rousseau, puesto que para él:

> el pueblo es una bestia feroz e ingrata, que perdido una vez el tino y respeto a la autoridad que lo manda no es fácil sujetarlo.[89]

Su principal objeción al radicalismo, sin embargo, nacía de los ataques a la Iglesia. Ferviente católico, más ortodoxo que su amigo el padre Mier, en alguna ocasión protestaba: "no soy jansenista, sino muy católico, apostólico, romano". Buscando enseñanzas en el pasado, apoyaba el derecho de la autoridad civil a ejercer el *patronato* sobre los nombramientos clericales, considerándolo un atributo de la soberanía nacional.

> Debemos regirnos por la disciplina y práctica de la nación española, y puesto que sus reyes habían cuidado de sostener la regalía del patronato, yo también la reconocía en la Nación Mexicana.[90]

[87] Ibid., II, p. 161.
[88] Ibid., III, p. 340 y IV, p. 42.
[89] Ibid., IV, pp. 126, 133 y 151.
[90] Ibid., IV, pp. 14 y 30.

Culpaba a los yorkinos de desperdiciar la oportunidad de obtener el reconocimiento papal del patronato. Comparando su ataque a la propiedad eclesiástica con las confiscaciones de Enrique VIII de Inglaterra, señalaba:

> creyeron los yorkinos que muy en breve el clero mexicano se haría de su opinión, se convertiría en cismático, desconocería la autoridad del papa, y en México tendríamos una Iglesia Anglicana.[91]

Profundamente conmovido por los acontecimientos de 1832-1833, Bustamante publicó diversos panfletos en defensa de las órdenes religiosas y de la propiedad eclesiástica. Todavía en 1847 lanzó un furioso ataque contra el segundo intento de Gómez Farías de expropiar los bienes de la Iglesia. En una ocasión, al señalar que los liberales exigían la extinción de "esas instituciones góticas", que eran contrarias al "espíritu filosófico del siglo", explicaba a sus lectores:

> Esas instituciones góticas son la prosperidad de los bienes de las comunidades religiosas, la intolerancia de los cultos, las contribuciones eclesiásticas para sostener el verdadero, la perpetuidad de los votos religiosos, los fueros eclesiástico y militar y otras cosas piadosas.[92]

Él mismo consideraba la libertad de cultos como una amenaza para la unidad nacional:

> la tolerancia en un país todo de católicos [. . .] es un desatino en lo moral como lo fue en lo político el establecimiento de un gobierno federal [. . .][93]

Conforme con estos sentimientos, insistentemente instaba al Congreso a que permitiera el regreso de los jesuitas; publicó la monumental historia de Alegre de la provincia mexicana como respuesta a la edición liberal de las *Cartas provinciales* de Pascal, y en 1843 se acercó personalmente a Santa-Anna y obtuvo el restablecimiento, aunque limitado, de la Compañía en las misiones del norte del país.[94]

Firme republicano, Bustamente tenía pocas palabras amables para esa otra gran fuerza disruptiva de la política mexicana, el general Antonio

[91] Ibid., IV, p. 242. Véase también sus panfletos: *Abajo gente baldía gritan los reformadores o sea defensa de las órdenes religiosas*. México, 1833. *Respuesta al papel intitulado: Allá van esas verdades y tope en lo que topare y defensa de los bienes eclesiásticos*. México, 1837.

[92] Bustamante, *Análisis crítico de la constitución de 1836*. México, 1842, p. 30.

[93] Bustamante, *Continuación del cuadro histórico*, IV, p. 18.

[94] Bustamante, *Gabinete mexicano*, II, pp. 122-25. Bustamante, *Apuntes para la historia del gobierno del general don Antonio López de Santa-Anna*. México, 1945, pp. 80-154.

López de Santa-Anna, a quien alguna vez describiera como "un monstruo cuya deformidad no puede trazar mi pobre pluma". En 1833 después de asistir a una magnífica recepción ofrecida en honor de Santa-Anna, confesó: "Decíame a mí mismo . . . ¿Si Hidalgo se hubiera figurado esta farsa habría dado el Grito de Dolores?" En una ocasión similar en 1835, exclamó: "Elévase majestuosamente y sube sobre las ruinas de su patria".[95] En 1843 fue nombrado por el general miembro del Consejo de Gobierno; Bustamante renunció de inmediato: "aceptaré cualquier nombramiento por servir a mi patria como me venga de un origen popular".[96] Su historia del gobierno de Santa-Anna de 1841-1844 pintaba un cuadro negro de venalidad, irresponsabilidad y represión. Expresaba su pesadumbre por el hecho de que el dictador no hubiera sido ejecutado por todos sus crímenes. Tras la aversión hacia el hombre, subyacía el temor al principio cesarista que representaba. Las últimas páginas que publicó contenían un violento ataque contra Santa-Anna, a quien hacía responsable de la derrota mexicana en la guerra de 1846-1847 y de toda la tendencia hacia la dictadura militar.[97]

Entonces, ¿cuáles eran las personas o la facción más cercanas a Bustamante? La respuesta no permite duda alguna. Con excepción de Nicolás Bravo, para quien reservaba los más calurosos elogios, favorecía el ala reaccionaria de la época: "Verdaderamente don Lucas Alamán es el gran hombre de Estado que tiene la república". Y escribía acerca del primer periodo de gobierno del general Anastasio Bustamante (cuando Alamán desempeñó las funciones de primer ministro): "su primera administración había sido inmejorable".[98] Después de la destitución de Alamán, lo defendió en la corte contra la persecución de los radicales. En general, las razones de este apoyo eran obvias: el gobierno de 1830-1832 propugnaba una acción fuerte y centralizada del ejecutivo; era católico y nacionalista en orientación y los hombres que participaban en él eran de buena familia y educación.

Bustamante defendía una política estatal que promoviera la industrialización como Esteban de Antuñano y Lucas Alamán. Bajo la influencia de los escritos del abate de Pradt, temía que la dominación extranjera de la economía condujera a la subyugación política y por lo tanto apoyaba firmemente la creación del Banco de Avío y de tarifas proteccionistas. Denunció repetidamente a "los falsos economistas", es decir, la política librecambista de los liberales basada en Adam Smith y J. B. Say. La apertura de los puertos al comercio con el exterior había arruinado a la industria mexicana:

[95] Bustamante, *Continuación del cuadro histórico*, IV, pp. 53, 233 y 372.
[96] Bustamante, *Gobierno de Santa-Anna*, p. 206.
[97] Carlos María de Bustamante, *El nuevo Bernal Díaz del Castillo o sea historia de la invasión de los anglo-americanos en México*, México, 1949, pp. 310-23.
[98] *Continuación del cuadro histórico*, III, p. 443. *Gabinete mexicano*, I, p. 1.

vemos a los artesanos sin destino en qué ocuparse y sus familias gimen de necesidad; en vano buscan aquellos antiguos talleres que les proporcionaban su alimento preciso, porque todo viene del extranjero; así es que están condenados a formar gavillas de salteadores o a buscar su fortuna en las revoluciones intestinas.[99]

Aunque Bustamante frente a Francia prefería a Inglaterra, puesto que consideraba que la primera era la fuente de "la lastimosa inmoralidad que ya plaga a nuestro pueblo", sospecha profundamente del poder económico inglés. "Quiere que seamos meros colonos, consumidores de sus efectos y más esclavos que lo fuimos de los españoles". Temía que las dificultades que representaba el pago de los intereses de la creciente deuda externa provocaran una situación en la que "tal vez dará por resultado una intervención armada que nos ponga en un estado casi de colonos suyos".[100] Conocedor de las tendencias mundiales, alababa al general Rosas de Argentina por su resistencia ante las exigencias francesas, y veía en el triunfo de Inglaterra en la Guerra del Opio contra China, la confirmación de la amenaza que para México constituía el imperialismo europeo. Sobra decir que detestaba a "esos hipócritas", los angloamericanos, los esclavistas del norte, y nunca dejó de lamentarse de la locura que había sido permitir la colonización de Tejas.[101]

Ardiente partidario de la política económica del joven Alamán, Bustamante se convirtió también en un ardiente enemigo de los proyectos monárquicos del Alamán maduro. Cuando en 1846 el periódico conservador *El Tiempo*, apoyado por el presidente Paredes, defendió abiertamente la monarquía mexicana, Bustamante lanzó un furioso ataque contra ese esquema, invocando las figuras de Hidalgo y Morelos y la sangre de los doscientos mil mexicanos que murieron luchando por liberar al país del rey de España. Recordaba las barbaries de la Conquista y la salvaje represión de la insurgencia. Citó una vez más la vieja advertencia bíblica contra los reyes, primero formulada por el profeta Samuel al pueblo de Israel. En una palabra, Bustamante interpretaba todas las propuestas monárquicas como veladas amenazas contra la independencia mexicana; para él un rey era sinónimo de despotismo europeo. Exclamaba: "Treinta y cinco años cuento en servir a mi patria y puedo decir que he rifado mi vida en varias clases de combates por no ser gobernado por un rey".[102] Probablemente esta campaña fue la que le valió la nota crítica e injusta que encontramos en la biografía póstuma que escribió Alamán.

En la práctica política, Bustamante era un hombre de centro, miembro

99 Bustamante, *No tiene la razón la Francia*. México, 1838, pp. 1-2. Véase también: *Mañanas de la Alameda*, II, pp. 135-38.
100 Bustamante, *Continuación del cuadro histórico*, II, p. 228, y IV, p. 446.
101 Ibid., IV, p. 35. *Gabinete mexicano*, I, p. 175. *Gobierno de Santa-Anna*, p. 126.
102 Bustamante, *El nuevo Bernal Díaz*, p. 117.

integral del círculo amorfo de los conservadores liberales, liberales moderados y santannistas que componían los gabinetes y el Congreso durante los años 1824-1853. A pesar de pasadas críticas, el tipo de presidente que mereció su apoyo fueron los generales Anastasio Bustamante y José Joaquín de Herrera, el primero un antiguo iturbidista, el segundo un liberal moderado. Bustamante describe con desesperada intensidad las fuerzas políticas que más detestaba en su última obra, *El nuevo Bernal Díaz del Castillo o sea Historia de la invasión de los anglo-americanos en México*. En el terrible año de 1846, con los invasores extranjeros adentrándose cada vez más en territorio nacional, el gobierno reaccionario y monarquista de Paredes fue remplazado primero por el radical y anticlerical de Gómez Farías y luego con la dictadura militar de Santa-Anna. El título mismo del libro revela la desesperación de este viejo insurgente frente a la destrucción y humillación de su país. En 1848, con la muerte de Bustamante también murió para siempre su tipo de nacionalismo mexicano, compuesto de indigenismo histórico, guadalupanismo y republicanismo conservador. En muchos respectos fue el último florecimiento del antiguo patriotismo criollo.

Al parecer, en el momento de su muerte, a los 74 años, Bustamante era considerado un venerable anacronismo más bien excéntrico, alguien cuyo corazón estaba bien puesto aunque su mente desvariara.[103] Su incapacidad para atraer discípulos, hombres inteligentes, aptos para desarrollar toda esa confusa gama de entusiasmos e intimaciones en un sistema coherente de pensamiento político, fue más que un fracaso personal. Eliminó la posibilidad de que México produjera al fin una escuela de conservadores nacionalistas y románticos que estuvieran dispuestos a iniciar un debate fructífero con el liberalismo. En lugar de eso el conservadurismo cayó bajo la estéril influencia de la reacción hispanista. Para indagar las causas de su fracaso (si así ha de juzgarse) es necesario examinar la composición política del liberalismo. Sin embargo, una primera comparación con el extranjero nos permitirá esclarecer la naturaleza del problema. Aquí nuestra innovación consiste en inspeccionar el paisaje convencional desde una nueva perspectiva.

NACIONALISMO Y LIBERALISMO

El misterio central de la política mexicana durante los años intermedios del siglo XIX es el predominio del liberalismo. ¿Cómo podemos explicar su éxito? ¿Cómo fue posible que una ideología desarrollada para satisfacer las ambiciones y aspiraciones de la burguesía europea se convirtiera en el credo político de la coalición progresista en México, un país con estructuras sociales tan distintas a las de Europa del norte? Para explicar este fenómeno debemos primero explorar el fracaso del nacionalismo por

[103] Véase, por ejemplo, Prieto, *Memorias*, pp. 478-79.

cuanto no supo ofrecer remedios prácticos, una cuestión íntimamente relacionada con la ausencia de cualquier forma de socialismo agrario en el escenario político. Luego finalizaremos nuestra discusión con el examen de la composición, en comparación con la ideología del liberalismo mexicano.

La comparación más ilustrativa con el México de Santa-Anna la proporciona la Rusia del Zar Nicolás I (1825-1855). En ella, a pesar del absolutismo autocrático del régimen, durante los años 1830 y 1840 el mundo intelectual se hallaba dividido en dos grandes campos, llamados respectivamente los occidentalizantes y los eslavófilos.[104] Como lo indica su nombre, el primer grupo proponía introducir cambios en Rusia de acuerdo con los que existían en Europa occidental. Deseaba el establecimiento de una democracia parlamentaria que garantizara las libertades individuales, poner fin a la servidumbre y distribuir la tierra al campesinado. En una palabra, eran los radicales típicos de la época, racionalistas e individualistas, herederos de la Ilustración y de la Revolución francesas. Su posición era efectivamente desafiada por los eslavófilos, quienes defendían el valor de la herencia ortodoxa, y denunciaban a Occidente como la fuente del ateísmo y el desorden social. Recurrían al pasado ruso, al siglo XVII, cuando, según ellos, la sociedad, la religión y el Estado cultivaban en sus relaciones una armonía orgánica natural. Pesarosos de la política occidentalizadora de Pedro el Grande y de la visión afrancesada de la clase alta, veían en el campesinado al verdadero representante de la nacionalidad (*narodnost*) rusa. Hostiles al individualismo liberal, por considerarlo un concepto no ruso, proponían una reforma agraria que otorgara la propiedad a la comuna campesina (*obshchina*). Profundamente nacionalistas, atacaban el programa liberal como una servil imitación de Occidente, de países decadentes, desfigurados por los conflictos de clase y la opresión industrial. En lugar de ello ofrecían la imagen de la Santa Rusia, cuyas profundas raíces en el pasado eran la verdadera promesa de un futuro armonioso.

Como resultado de este debate apareció el socialismo ruso. Antiguo occidentalizante, Alexander Herzen desarrolló una interpretación radical de las ideas eslavófilas. Cada vez más crítico del Occidente liberal e industrial, renegó del individualismo y atribuyó a la comuna campesina la calidad de vehículo principal del cambio popular. Así Rusia se veía liberada de cualquier necesidad de atravesar la etapa del capitalismo burgués; la supervivencia de la *obshchina* le permitiría saltar directamente de la edad media al comunismo agrario. Todos los miembros radicales de la generación posterior aceptaron esta visión populista. Dada la ausencia de

[104] Esta descripción de Rusia está basada en Martín Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*. Nueva York, 1965, pp. 281-89 y 395-415. Franco Venturi, *Roots of Revolution*. Nueva York, 1966, pp. 1-35 y 63-89.

un proletariado industrial numeroso, puede afirmarse que una crítica conservadora efectiva del liberalismo clásico era el prerrequisito necesario para la formulación de una forma agraria de socialismo. Aun en Gran Bretaña, el repudio romántico de los conservadores al industrialismo, con su idealización de una "Inglaterra Feliz" de la Edad Media, condujo directamente al socialismo inglés de William Morris.

Volviendo a México, aparece de inmediato obvio que los liberales fueron las contrapartes mexicanas de los occidentalizantes rusos. Deseaban convertir a su país en un símil de los Estados Unidos. A un país dominado por los latifundios y los pueblos de indios, le ofrecían el ideal del agricultor propietario; un ideal que, sin embargo, dada su insistencia en la santidad de la propiedad privada y las leyes del mercado, postergaban cada vez más. ¿Pero quiénes eran las contrapartes mexicanas de los eslavófilos? Desde luego que no Lucas Alamán, con su receta de autocracia e industrialización. Su política podía acomodarse y fue acomodada dentro de los límites del Estado porfiriano. Su hispanismo contradecía toda creencia en el populismo. En lugar de ello, si prescindimos de todo problema de personalidad e inteligencia individual, nos vemos directamente conducidos a Carlos María de Bustamante y al padre Mier. Existe una sorprendente similitud entre gran parte de su posición intelectual y la de los eslavófilos. Ellos también alimentaban un cierto mesianismo patriótico, la creencia de que México, bajo el patronato de la Virgen de Guadalupe, había sido bendecido por la Providencia con un destino religioso singular. Tanto como sus contrapartes rusas, detestaban a la Ilustración francesa y a sus herederos políticos, los radicales que deseaban destruir la herencia religiosa de su país en nombre del progreso. Nacionalistas instintivos, recurrían a la historia, a la experiencia pasada y al carácter de la nación.

Si las similitudes son notables, las diferencias entre rusos y mexicanos son particularmente instructivas. Apóstoles de una supuesta nación mexicana, Bustamante y Mier nunca desarrollaron ninguna teoría positiva de nacionalidad: de *mexicanidad.* En su nación, no distinguían ni valores inherentes —como diferentes de las virtudes— ni un papel en el mundo; el logro y el mantenimiento de la independencia eran suficientes por sí mismos. Todavía más, carecían por completo de una teoría de la sociedad, una omisión que condicionó su fracaso para inspirar el presente con lecciones tomadas de la sociedad azteca. Para ellos, la historia indígena de México seguía siendo *una historia antigua,* comparable a la de la Roma o la Atenas de los clásicos; no era un pasado gótico o medieval, todavía presente en muchas instituciones y prácticas modernas, con principios y elementos sociales merecedores de emulación o resurrección. Bustamante consideraba el imperio azteca con la misma perspectiva que un nacionalista griego, descendiente de Bizancio y de la ortodoxia, que se enorgullecía del antecedente que hallaba en la Atenas de los clásicos. Cuando

mucho exploraba en las fuentes históricas casos de moralidad, incidentes de valentía y deslealtad, comparables, digamos, a los de los espartanos en las Termópilas. A pesar de su entusiasmo, su enfoque era profundamente anticuado; el pasado formaba un sistema cerrado completamente separado de la experiencia del México moderno.

Y sin embargo, así de olvidado por los indigenistas históricos, el pasado indígena sobrevivió. El pueblo conectaba con su principio de tenencia comunal de la tierra las instituciones sociales de los aztecas con las comunidades rurales del México contemporáneo. A diferencia de los eslavófilos, no obstante, los primeros nacionalistas mexicanos sentían poca simpatía por las masas indígenas de la época. De hecho, en la disputa entre los hacendados de Chilapa y los indios locales, Bustamante apoyó a los propietarios elevando el grito de guerra de castas.[105] Mier y él mismo siguieron siendo criollos de corazón, hijos y descendientes de españoles, que habían expropiado la antigüedad indígena con el único propósito de liberarse de España. Lo que aquí queremos subrayar es el desinterés de cualquier joven intelectual por añadir contenido social a su posición. Si aceptamos la analogía con Rusia, entonces el fracaso de los conservadores indigenistas en cuanto a proponer un desafío convincente a los liberales, pospuso el surgimiento de un socialismo mexicano agrario al menos dos generaciones. Sólo hasta la década de 1920 el principio de la tierra comunal fue ampliamente aceptado como elemento esencial de la reforma agraria.

Sobra decir que nuestra teoría exige una cuidadosa modificación. Diferentes países habitan diferentes series en el tiempo. Desde el punto de vista cultural el México poscolonial estaba muy atrasado con respecto a la Rusia del zar Nicolás. Igualmente importante es el problema de la influencia filosófica. En muchos respectos el mundo hispánico difería, tanto como la misma Rusia, de un Occidente liberal e industrializado, por ejemplo Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos. Pero mientras que los intelectuales eslavos recurrieron a la crítica del idealismo alemán de la Ilustración y de la Revolución francesa y a sus teorías historicistas del *Volk*, para crear sus propios conceptos rusos de nacionalidad, los intelectuales hispánicos en la Península y en América carecían de armas filosóficas para liberarse ellos mismos del dominio de las ideas liberales.[106] Poco familiarizados con el concepto de Occidente como la personificación de un radicalismo ajeno y destructivo, no sabían cómo contrarrestar sus efectos con una teoría nacionalista positiva; en lugar de eso se vieron obligados a invocar el conservadurismo reaccionario de Burke y De Maistre. No fue sino hasta fines del siglo XIX cuando el mundo hispánico, para entonces ya familiarizado con el idealismo alemán, desarrolló su propia

[105] *Representación que los vecinos emigados de Chilapa han hecho . . . e hizo suya el señor diputado Carlos María Bustamante*. México, 1845.
[106] Malia, *Alexander Herzen*, pp. 289-96.

forma de nacionalismo cultural. En México, la fundación del Ateneo de la Juventud marca el momento en el que los intelectuales rechazaron el positivismo (la segunda fase del liberalismo); el "Occidente" contra el que reaccionaron era desde luego los Estados Unidos.[107]

La segunda modificación básica a nuestra hipótesis tiene implicaciones más importantes. La relación del pasado indígena con el presente mexicano era muy distinta de la relación del Sacro Imperio Romano con la Alemania decimonónica, o a la de la Rusia antes de Pedro el Grande con la Rusia del zar Nicolás. Para 1850 era ampliamente aceptado que sólo la mitad de la población de México era india. El resto, clasificado durante la Colonia como españoles americanos, mestizos y mulatos, compartían una cultura radicalmente diferente, que, española de origen, había adquirido suficientes características locales como para ser mejor definida como simplemente mexicana. Más aún, durante la década de los años 1840 estas dos grandes comunidades se hallaban con frecuencia en guerra.[108] En Yucatán los mayas intentaron expulsar a todos los mexicanos de la península. En el norte, tribus indómitas lucharon contra los mexicanos con la misma ferocidad que habían mostrado contra los angloamericanos. En las montañas de Chiapas, Guerrero y Sierra Gorda, los levantamientos indígenas condujeron a una sangrienta lucha racial. En Nayarit y Sonora los coras y los yaquis lograron conservar durante muchos años su independencia. Hasta entonces la nación mexicana estaba todavía en formación. Nuestra analogía con Rusia sugería que un desafío indigenista conservador al individualismo liberal muy bien hubiera podido llevar, dialécticamente, a la formulación de un indigenismo radical basado en una teoría de socialismo agrario. Después de todo ésta sería la política de los años treinta. Entonces ¿por qué es tan difícil encontrar en el siglo XIX siquiera una insinuación de ese programa? Al parecer la respuesta se halla en los disturbios de los años 1840. Para la clase alta y los liberales el indigenismo radical significaba guerra de castas. Por lo tanto, resulta irónico que la vía hacia el socialismo agrario mexicano estuviera bloqueada precisamente porque su base —tenencia comunal de la tierra— estaba asociada con los indios, de ahí que fuera considerada como un legado retrógrada de un pasado salvaje y como la causa de la inquietud agraria y de la falta de unidad nacional.

Queda un último problema. ¿Qué fue lo que hizo que el liberalismo clásico ganara tanto apoyo en México? En Argentina, en comparación, aparentemente las masas siguieron a los caudillos al campo conservador del

[107] Juan Hernández Luna, ed., *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México, 1962. Aquí la obra clave fue *Ariel* del uruguayo José Enrique Rodó.

[108] Moisés González Navarro, *Raza y tierra. La Guerra de Castas y el henequén*. México, 1970. Jean Meyer, "El ocaso de Manuel Lozada", *Historia Mexicana*, XVIII, 1968-1969, pp. 535-68.

federalismo. Los unitarios liberales formaron una pequeña camarilla intelectual que carecía de apoyo popular. Más aún, los pensadores clave de la generación posterior, Sarmiento y Alberdi, siempre mostraron una profunda aversión hacia las masas indígenas y buscaron modernizar su país a través de la promoción de la inmigración en gran escala proveniente de Europa occidental. Sin embargo, en México, si creemos las denuncias conservadoras, el liberalismo comandaba una alianza del pueblo. ¿Cómo podemos explicarnos este raro espectáculo de los ilustrados dirigiendo a la chusma?

Luego de considerarlo, resulta obvio que la fase clave en el nacimiento del liberalismo mexicano fue el movimiento yorkino de los años 1820. Fue entonces cuando se forjó la alianza entre los ideólogos radicales y el ala populista de los insurgentes sobrevivientes, una unión simbolizada por el liderazgo conjunto de Lorenzo de Zavala y Vicente Guerrero. El precio del apoyo popular era la prosecución de objetivos sociales bastante ajenos a los teoremas del liberalismo clásico. Pero en adelante el radicalismo habría de convertirse en el partido del pueblo o, mejor dicho, de sus miembros políticamente activos. Aunque Mora y el mismo Zavala posteriormente escribieron críticas condenatorias del movimiento yorkino, su importancia reside precisamente en la creación de una coalición progresista. Esta masa ignorante fue para los liberales moderados un obstáculo tan grande para la aceptación del liderazgo radical como la insistencia en el despojo inmediato de los bienes de la Iglesia.

Opuestos a los principios de libre comercio de un Mora, los yorkinos abogaban por la más absoluta protección. Representaban los intereses de los trabajadores textiles de algodón, artesanos autoempleados, privados de su medio de vida por la importación masiva de vestidos extranjeros baratos. Como los tejedores mexicanos sólo disponían de telares manuales, simplemente no podían producir vestidos a precios tan bajos como los de los talleres mecanizados de Lancashire. La Revolución Industrial de la Gran Bretaña llegó a México para arruinar las industrias artesanales de Puebla y Querétaro.[109] Estos mismos trabajadores fueron los que insuflaron al movimiento yorkino su aire de protesta social. Carlos María de Bustamante mencionaba una marcha de 1 400 léperos desempleados de Querétaro que habían atravesado El Bajío encabezados por un viejo insurgente, el general Codallos.[110] Cuando Guerrero era presidente, accedió al clamor popular y en 1829 decretó la prohibición total de la importación de todos los vestidos de mediano y bajo precio. La decisión de Lucas Alamán de establecer el Banco de Avío para financiar una industria textil mecanizada era una manera de resolver este problema de desempleo.

Igualmente importante resulta señalar que los yorkinos representaban

[109] Potash, *Banco de Avío*, pp. 51-56.
[110] Bustamante, *Continuación del cuadro histórico*, III, pp. 219-22.

el primer intento por destruir la perpetuación del sistema colonial que encerraba el Plan de Iguala. Muchos españoles peninsulares mantuvieron sus posiciones influyentes en el ejército y la burocracia; los comerciantes gachupines eran numerosos y muy importantes. ¿Qué era la independencia si no liberarse de la presencia de los españoles? Doblegándose al expresivo antiespañolismo de antiguos insurgentes y de la gran mayoría del pueblo, los líderes yorkinos votaron sucesivamente dos leyes, en 1827 y 1829, que estipulaban la expulsión de casi todos los españoles del país.[111] Las ambiciones personales de los aspirantes a empleos burocráticos también intervinieron en la agitación. Fue Zavala el que indicó la ambigua motivación que había inspirado estas medidas:

> No es fácil deslindar hasta qué punto puede llamarse nacional un sentimiento que con mucha facilidad se confunde con el deseo de obtener empleos que otros tienen.[112]

Junto con estas demandas específicas de acción legislativa existía una difundida, aunque apenas articulada, ola de hostilidad étnica y social. Como muchos insurgentes, el mismo Guerrero era miembro de una casta, probablemente de clasificación colonial, un mulato, aparentemente receloso de la clase alta, en su mayoría blanca, de la capital:

> Su amor propio se sentía humillado delante de las personas que podían advertir los defectos de su educación, los errores de su lenguaje y algunos modales rústicos.[113]

Si creemos a un horrorizado Carlos María de Bustamante, muchos líderes yorkinos presentaban una cierta forma de indigenismo radical, poniendo en cuestión todos los derechos de propiedad establecidos por la Conquista. El Congreso del Estado de México debatió la validez de los títulos de propiedad de las haciendas:

> Algunos diputados solicitaron que todos los hacendados cesaren en el uso y dominio de estas propiedades, quedando éstas a beneficio del Estado que los distribuiría a quien gustase, por cuanto [decían] no hay propiedad cuya primitiva adquisición no se haya hecho por los tiranos conquistadores [. . .]

Todavía más alarmante era el ominoso general Lobato, quien incitaba a los indios

> haciéndoles creer que ellos eran señores de toda la América y que

[111] Romeo Flores Caballero. *La contrarrevolución en la Independencia*, México, 1969, pp. 108-53.
[112] Zavala, *Ensayo político*, I, p. 199.
[113] Ibid., II, p. 51.

los blancos debían restituirles sus tierras ocupadas. Guerrero ha seguido esta máxima, haciéndose pasar por descendiente de los reyes de Texcoco [. . .] mucho se temió que los indios excitados por Guerrero formasen un partido cuyo resultado sería una guerra de castas y colores [. . .].[114]

Este tipo de agitación, común a lo largo de este periodo, no fue muy aceptada, porque desde luego sólo los indios se beneficiaban de cualquier invalidación de los títulos hacendarios en virtud de la injusticia de la Conquista.[115] Estas propuestas eran directamente contrarias a la habitual insistencia liberal en la santidad de la propiedad privada. Por lo tanto, cuando mucho su efecto fue el de provocar levantamientos indígenas esporádicos y localizados; nunca fueron sujetos de legislación nacional.

En las décadas que siguieron al eclipse de los yorkinos, pudieron distinguirse tres elementos en la composición de la coalición progresista. En primer lugar, muchos antiguos insurgentes, por lo general seguidores de Morelos y Guerrero, mantuvieron su hostilidad contra el poder centralizador del ejército mexicano. Hasta ahora poco sabemos acerca de las carreras o las motivaciones de estos líderes rurales; hombres, por ejemplo, como Gordiano Guzmán, un cacique menor de Michoacán, partidario de Guerrero en la insurgencia y en los yorkinos, que se rebeló contra Santa-Anna en los años 1840, únicamente para encontrar la muerte en la lucha por el Plan de Ayutla.[116] El hombre más poderoso y más interesante de este grupo era Juan Álvarez, el cacique del sur que heredó el manto político de su líder y amigo, Vicente Guerrero. En un tiempo partidario de Morelos, sobrevivió para ser presidente de México en 1855, después de que sus famosos "pintos" habían ayudado a derrocar el último gobierno de Santa-Anna. Siendo ya el primer gobernador del recientemente creado estado de Guerrero, fue promovido a la posición de general de división y comandante general del sur; Álvarez representaba el clásico caso del cacique rural a quien, como el ejército no podía desalojarlo de su fortaleza en las montañas, coopta el sistema político nacional.[117]

A pesar de este reconocimiento, Álvarez siguió siendo la *bête noire* de la prensa conservadora de la ciudad de México. Durante los años 1840 defendió a los indios que habían atacado el pueblo de Chilapa, afirmando que los propietarios locales los habían estafado con sus tierras. Opuesto

[114] Bustamante, *Continuación del cuadro histórico*, III, pp. 225-29. Hale, *Mexican Liberalism*, p. 224.

[115] Véase, por ejemplo, *Respuesta de algunos propietarios de fincas rústicas a la manifestación . . . del señor licenciado Mariano Ariscorreta*. México, 1849.

[116] En general véase, Bulnes, *Juárez y las Revoluciones de Ayutla*, pp. 389-93. Para Guzmán véase, Bustamante, *Gabinete mexicano*, I, pp. 68 y 80-84. Anselmo de la Portilla, *Historia de la Revolución contra la dictadura del general Santa-Anna (1853-1855)*. México, 1856, p. 115.

[117] Bustamante, *Gobierno del general Santa-Anna*, p. 18. Portilla, *Historia de la Revolución*, pp. 38-39.

a los excitados alegatos de guerra racial (en parte iniciados por Carlos María de Bustamante) la disputa se centró en torno a los derechos de propiedad.[118] Hijo de un hacendado español, Álvarez, sin embargo, mantuvo los sentimientos populistas de un viejo yorkino. Acusado en 1856 de proteger los asesinatos de los capataces españoles de la hacienda de San Vicente, situada cerca de Cuernavaca, denunció con gran insistencia a los propietarios de este distrito azucarero de tratar de introducir un sistema feudal; de maltratar a los trabajadores y de apoderarse de tierras:

> los enganchan como esclavos y deudas hay que pasan hasta la octava generación [. . .] lentamente se posesionan ya de los terrenos de los particulares, ya de los ejidos o de los de comunidad cuando existían éstos [. . .]

Retomando el grito de los años 1820 afirmaba:

> los españoles, de muy pocas excepciones, sirven de elemento perpetuo de agitaciones y de discordia en el país.[119]

Para viejos insurgentes como Álvarez, el liberalismo significaba la continuación de la lucha contra el ejército mexicano, que después de haber reprimido la primera revuelta, seguía en el poder y en actividad de manera intermitente contra ellos hasta su destrucción final durante las guerras de Reforma.

Un segundo bastión del radicalismo eran aparentemente ciertos elementos del populacho de la capital. La mayoría de los observadores estaban de acuerdo en que Gómez Farías gozaba de amplio apoyo entre los léperos. Queda abierto a discusión si esta clase o grupo estaba formado por artesanos ricos o por el lumpenproletariado; a pesar de su interés carecemos de un estudio a este respecto.[120] Fue precisamente este apoyo popular lo que alejó a los moderados, hombres de clase e inteligencia, de cualquier asociación estrecha con los puros. Mora y Melchor Ocampo se empeñaron en mencionar que su círculo social era escocés o moderado más que yorkino o puro.[121] Guillermo Prieto comentaba, recordando los acontecimientos de 1846:

> las masas instintivamente proclamaban y seguían a Farías, que tenía un verdadero ejército de descamisados que estaba a sus órdenes. Entre éstos había pensadores profundos y hombres eminentes en las letras [. . .]

[118] Véase, "Manifiesto que dirige a la nación el señor Juan Álvarez", reproducido en Daniel Muñoz y Pérez, *El general don Juan Álvarez*, México, 1959, pp. 255-393. Bustamante, *Gobierno del general Santa-Anna*, pp. 58-59, 236 y 303.

[119] "Manifiesto del ciudadano Juan Álvarez a los pueblos cultos de Europa y América", reproducido en Muñoz y Pérez, *Álvarez*, pp. 446-70.

[120] Bustamante, *Gabinete mexicano*, I, p. 56.

[121] Hale, *El liberalismo mexicano*. Ocampo, *Obras* II, p. 63.

pero éstos en su mayoría no eran hombres de acción, y éstos se hacían presentar por matones, por hombres sin educación alguna, analfabéticos, turbulentos y dañinos [. . .][122]

Sobra decir que estos partidarios urbanos, útiles para esaramuzas callejeras, desempeñaron un papel, por pequeño que fuera, en la victoria liberal final.

El tercer elemento de la coalición progresista era la alianza de los gobernadores de los Estados, moderados y radicales, que lucharon por establecer cierto grado de autonomía local y de control civil. Francisco García, gobernador de Zacatecas (1828-1834), ilustra bien este tipo; como su asociado Gómez Farías, cuidadosamente se había abstenido de unirse a la insurgencia; únicamente hasta después de la Independencia figura como radical. Como gobernador utilizaba los grandes ingresos del Estado (derivados de la bonanza minera local) para comprar —como se ha visto— haciendas y subdividirlas; invirtió en el desarrollo de nuevas minas en Fresnillo; y organizó una numerosa milicia para preservar la libertad del estado en cuanto a una posible intervención militar.[123] Pero su ambicioso programa se vino abajo cuando el general Bustamante primero y luego Santa-Anna, derrotaron sus fuerzas. Para castigar al estado, el último nacionalizó las inversiones de Fresnillo y posteriormente vendió las acciones a Cayetano Rubio, un conocido agiotista. En la década siguiente los intereses locales se vieron todavía más afectados por la subasta de la Casa de Moneda de Zacatecas a un grupo de empresarios ingleses.[124] De ahí que durante la Reforma el estado surgiera como un pilar de la alianza liberal.

Nuestro breve esquema de los elementos heterogéneos que intervinieron en el liberalismo mexicano indica que el movimiento —no era partido— formaba una coalición ampliamente móvil, una peculiar unión de caciques rurales y gobernadores estatales progresistas, de antiguos insurgentes y nuevos radicales, de ideólogos y el pueblo. Lo que unía a estos incongruentes aliados era un enemigo común, un objetivo compartido. Todos ellos buscaban borrar el resultado de las Guerras de Independencia, destruir la perpetuación efectiva de un sistema colonial consagrado por las tres garantías del Plan de Iguala. Sus puntos de ataque eran precisamente la Iglesia, el Ejército y los españoles. Por encima de todo, el Ejército tenía que ser desplazado del poder si el país quería encontrar su constitución natural. Durante este periodo, en cada distrito y región, una gran variedad de líderes creó lentamente formas más duraderas de poder político, redes y núcleos de poder civil, íntimamente ligados con las diferentes estructuras y condiciones de la sociedad a través de todo el país. Celosos de la influen-

[122] Prieto, *Memorias*, p. 298.

[123] Mora, *Méjico y sus revoluciones*, I, p. 453.

[124] Bustamante, *Continuación del cuadro histórico*, IV, pp. 361 y 380-82. *Gobierno del general Santa-Anna*, pp. 81, 144 y 268.

cia clerical, y todavía más del poder centralizador del ejército, estos nuevos líderes emplearon la retórica radical para levantar al populacho contra el Antiguo Régimen: el antiespañolismo podía desbordarse fácilmente en una amplia denuncia de las clases altas; el despojo de la Iglesia ofrecía atractivas oportunidades de beneficio. Cuando por fin Juárez logró forjar un poder presidencial que rebasaba los límites establecidos por la Constitución escrita, simplemente repitió y reasumió en el nivel nacional la historia política de cada localidad mexicana durante las dos o tres décadas anteriores.

Sin embargo, esa conclusión hace poca justicia a las complejidades de la situación mexicana. Después de todo, Rosas en Argentina y Portales en Chile también diseñaron sistemas políticos nativos que reflejaban las diferentes necesidades de sus respectivos países. Más aún, nuestro argumento está basado en términos ampliamente negativos: el predominio continuado del ejército, combinado con la amenaza de dictadura que representaba Santa-Anna, es lo que aparentemente explica la formación de una coalición progresista. No es fácil ofrecer un análisis positivo de la fuerza liberal. Será necesaria una generación de investigación para descubrir la distribución del poder político en cada región e indagar cuáles fueron los elementos sociales que apoyaron a los líderes locales. Muchos problemas de definición se ocultan bajo la superficie de crónicas contemporáneas e historias. Es bien sabido, por ejemplo, que los léperos de la ciudad de México apoyaron la investidura de Iturbide como emperador con notable entusiasmo.[125] ¿Era éste el mismo grupo de hombres que posteriormente se convirtieron en los seguidores de Gómez Farías, o nos hallamos aquí ante dos estratos sociales diferentes clasificados con el mismo nombre? Aquí otra vez es necesario preguntarse: con un campo dominado por los latifundios y los pueblos de indios, ¿cuáles fueron los elementos que se vieron atraídos por el liberalismo? ¿Tendremos que imaginarnos la situación argentina en que los peones residentes o vaqueros de las haciendas lucharon por sus patrones contra el ejército? U, optando por la posibilidad contraria, ¿por qué ese liberalismo popular descuidó a los indios, el grupo en todos los sentidos más agraviado del sistema agrario, el más deseoso de recuperar las tierras que habían sido absorbidas por los latifundios? Por último, para terminar con nuestras preguntas, ¿en qué clase o grupo social reclutaban sus ejércitos los caciques rurales y los gobernadores estatales? Nada es más sorprendente (al menos para un observador europeo) que la aparente facilidad con la que bandas de cincuenta a quinientos hombres podían ser reunidas y conducidas a escaramuzas.

La disposición para la guerra es tal vez la mejor medida de la convicción política. Un examen de la Guerra de Tres Años (1858-1860) sugiere

[125] Bustamante, *Continuación del cuadro histórico*, II, pp. 26, 112 y 145.

que no se trataba simplemente de una lucha de la Iglesia y el ejército contra los liberales; era también una guerra entre dos regiones.[126] Contra los principales estados conservadores de México y Puebla, la cuna del Imperio Azteca y de la Nueva España; allí se hallaba la media luna liberal, un amplio arco de territorio que iba de Guerrero, atravesaba Michoacán, Jalisco, parte de Guanajuato, Zacatecas, San Luis Potosí y llegaba hasta Veracruz. Con excepción de Juárez los liberales más importantes también provenían de esos estados: Álvarez, Degollado, Ocampo, Ogazón, Doblado, González Ortega, Lerdo de Tejada y Gutiérrez Zamora. ¿Era un mero accidente esta división regional, producto de exigencias militares, o estaba basada en diferencias de estructura social? Seguramente el bloque central del área liberal se hallaba históricamente al margen de los imperios azteca y tarasco y efectivamente fue establecido fuera de esa zona después de la Conquista. Más aún, es probable que, con la obvia excepción de los tarascos y de los indios de la Huasteca, el proceso de mestizaje estuviera más avanzado en estos territorios que en los valles centrales. El efecto político de estos contrastes, sin embargo, no es muy claro.

Esto es todo lo que puede decirse. Estudios recientes, más detallados, de distritos particulares y haciendas en San Luis Potosí, en El Bajío y en Los Altos de Jalisco y Michoacán, han revelado estructuras notablemente complejas de producción agrícola.[127] En primer lugar, dispersados por las rejas de los latifundios se hallarían muchos ranchos de propiedad independiente; algunos de ellos constituían prósperas pequeñas propiedades y otros incluían densos racimos de minifundios. Y muchas, si no la mayoría, de las haciendas en las áreas estudiadas, rentaban una proporción considerable de su tierra a una amplia gama de agricultores y recolectores; únicamente la propiedad alrededor de la casa del hacendado era directamente cultivada por peones residentes o por gañanes. Por último, ambos rancheros, propietarios o arrendatarios, y los hacendados, empleaban trabajadores estacionales, jornaleros, para ayudarlos a sembrar y recolectar las cosechas. Así, en lugar del sistema familiar de los valles centrales, con la dicotomía de los peones de la hacienda, atados de por vida por perpetuo endeudamiento, y los indios de los pueblos, independientes pero sin tierra, y por lo tanto obligados a ofrecer trabajo estacionario y a rentar pequeñas porciones de las propiedades adyacentes, encontramos una estructura de producción que incluía a peones y arrendatarios, cuyo trabajo estaba complementado por empleados estacionales. En esta sociedad agraria existía un amplio segmento medio formado por pequeños propietarios y agricul-

[126] Manuel Cambre, *La Guerra de Tres Años*. Guadalajara, 1949. Porfirio Parra, *Sociología de la Reforma*. México, 1948, p. 153.

[127] Luis González, *Pueblo en vilo*. México, 1968, pp. 85-86 y 94-97. Jan Bazant, *Cinco haciendas mexicanas, tres siglos de vida rural en San Luis Potosí (1600-1910)*. México. 1975. D. A. Brading, "Estructura de la producción agrícola en el Bajío 1700-1850", en Enrique Florescano (comp.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. México, 1975.

tores arrendatarios acomodados. Debajo de ellos se situaba un estrato amorfo muy grande de arrendatarios anuales, jornaleros, medieros y simples arrimados; muchos de ellos vivían al margen de la sociedad sin seguridad de trabajo o residencia permanente. Aquí se hallaba un abundante potencial humano para todo tipo de revolución.

Desperdigados por toda esta área, especialmente en El Bajío, existían muchos centros urbanos, desde capitales estatales hasta pueblos grandes. Todos albergaban numerosos artesanos, trabajadores textiles, mineros, arrieros y pequeños comerciantes. En su mayoría, los pueblos de indios sobrevivieron como enclaves, algunos altamente conscientes de sus tradiciones, otros en rápido proceso de aculturación. Por lo tanto, en general, este México del nuevo norte, que empieza en Jalisco y en El Bajío pero que también atraviesa las montañas para llegar a Guerrero y Veracruz, albergaba una completa sociedad, urbana y rural, en la que varios elementos o estratos hallaron en el liberalismo un vehículo apropiado para la expresión de sus ambiciones, aspiraciones y resentimientos. Además de los ricos hacendados mineros y comerciantes, existía una clase muy numerosa de pequeños agricultores y artesanos, *menu peuple,* la composición típica del radicalismo europeo. Propietarios, sea de tierra, ganado o taller, instintivamente se sentían agraviados por la superioridad social de los ricos.[128] En los lemas abstractos del radicalismo, hallaron la expresión de su deseo de igualdad social y su odio hacia el Antiguo Régimen que los había condenado a un *status* social inferior, frecuentemente basado en un degradante sistema de clasificación étnica. En el campo esperaron impacientemente la destrucción de los latifundios; únicamente a través de la subdivisión de las propiedades podría el agricultor arrendatario adquirir su propia tierra o el pequeño ranchero extender su propiedad. Estaban animados por la perceptible corriente que, orientada en ese sentido, ya se había hecho presente durante el periodo en cuestión. Más aún, este segmento intermedio de la sociedad agraria, por lo general bendecida por relaciones de familia y amistad, poseía con frecuencia una influencia más efectiva que la clase de los terratenientes ausentistas. Los ambiciosos pequeños propietarios o los arrendatarios ricos eran quienes podían contar con partidarios en las clases marginadas de jornaleros, arrimados y arrendatarios menores para luchar por la causa liberal contra los españoles, los ricos y el ejército.

Si esta hipótesis —y la presentamos únicamente como hipótesis— se ve confirmada por futuras investigaciones, entonces por fin encontraremos los inicios de una interpretación satisfactoria del liberalismo mexicano. También sirve para explicar el fracaso del nacionalismo o del socialismo en obtener apoyo popular o intelectual. Cuidadosamente modificadas, las sugerencias de Andrés Molina Enríquez señalan en la misma dirección. El

[128] Véase, J. R. Vincent, *Pollbooks. How the Victorians Voted.* Cambridge, 1967, pp. 23-33.

pasado, indígena o colonial, era detestable para el nuevo México "mestizo" que se esforzaba por definirse a sí mismo. Ni las glorias de los aztecas ni el principio de la tenencia comunal de la tierra atrajeron al ranchero, al minero o al artesano de Jalisco, Guanajuato y Zacatecas. Deseaban un mayor grado de igualdad, una distribución más amplia de la propiedad; envidiaban el status social superior del español y del criollo. En una palabra, eran una audiencia ideal para el radicalismo individualista. La ironía que coronó el movimiento que apoyaban fue que sus líderes intelectuales —desde Zavala y Mora hasta Ocampo y Lerdo de Tejada— no lograron delinear un cuerpo de conceptos políticos y sociales que pudiera haber articulado y legitimado las ambiciones con frecuencia anárquicas e incoherentes y las necesidades de una composición populista. Ciegos ante la realidad local, obedientes partidarios de ideas extranjeras, su insistencia en la teoría de la división de poderes y la economía individualista del *laissez-faire* ayudaron a posponer la causa de cambio social por lo menos dos generaciones. Considerada desde un punto de vista dialéctico, la fórmula porfiriana de dictadura militar, reclutada en el ejército liberal, respaldada por la inversión extranjera y los intelectuales positivistas, fue el resultado directo de la fuerza popular y de la debilidad intelectual del liberalismo mexicano.

Posdata: El patriotismo liberal

No bien había la coalición liberal derrotado a sus adversarios conservadores en la Guerra de Tres Años cuando México padeció la invasión francesa y la subsiguiente entronización de Maximiliano de Austria como Emperador. Dado que tanto la independencia como la república se veían amenazadas de extinción, los liberales obiamente tuvieron que apelar a ideas de sacrificio colectivo y de deber cívico y dejar de insistir en la primacía del propio interés del individuo. Pero ¿en aras de qué concepto colectivo se invitaba a los hombres a combatir y morir? Como ya hemos visto, los liberales no habían elaborado una teoría positiva de la Nación, y veían al Estado con suspicacia. En tal momento crítico, los ideólogos radicales de la Reforma, Ignacio Ramírez e Ignacio Manuel Altamirano, invocaron el concepto de *patria*.[1] Se trataba, por supuesto, de un concepto derivado del patriotismo criollo, popularizado por Carlos María de Bustamante en sus crónicas de la insurgencia. Pero mientras que Mier y Bustamante definían a la patria en referencia a la historia, Ramírez y Altamirano identificaron ahora a la patria con la encarnación de los principios republicanos y liberales.

Si queremos entender el origen de sus ideas, es conveniente recordar que J. G. A. Pocock ha hecho una clara distinción entre liberalismo y republicanismo clásico. El liberalismo concebía la sociedad como una confluencia de individuos, cada uno de ellos empeñado en la satisfacción de sus intereses; una confederación de propietarios. El republicanismo clásico, en cambio, sostenía que los hombres sólo podían realizarse como tales a través de la acción política llevada a cabo en tanto que ciudadanos de una república libre.[2] El profesor Pocock atribuye el origen del republicanismo a la Florencia del siglo xv, donde recibe el nombre de humanismo cívico, y en particular a Maquiavelo, que tan claramente afirmó la prioridad de la acción política por encima de toda otra actividad humana o cristiana. En el siglo xviii Rousseau argüía que tan sólo en tanto ciudadano de una república libre podía el hombre disfrutar de una libertad e igualdad verdaderas y realizar su potencial como ser social. Tanto Maquiavelo como Rousseau criticaron acerbamente al cristianismo

[1] Nicole Girón, "La idea de 'cultura nacional' en el siglo xix: Altamirano y Ramírez", en Héctor Aguilar Camín et al., *En torno a la cultura nacional*, México, 1976, pp. 51-84.

[2] J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Priceton, 1975, pp. 523-50.

por su hincapié en el más allá, el cual distraía a los hombres del ejercicio de la acción cívica y la virtud política. Esta doctrina logró una gran aceptación en la Revolución Francesa, en la que el culto al héroe republicano que obtiene gloria inmortal mediante el servicio y el sacrificio por la *patria* se celebró en las pinturas de David; la escuela neoclásica ofrece todo un repertorio de tópicos y figuras diseñados para ejemplificar el mensaje.[3] Los logros e ideales de la Revolución serían posteriormente trasmutados por Victor Hugo, Jules Michelet y Edgar Quinet en una forma de nacionalismo jacobino en el que Francia era representada como la heredera de la Roma y la Grecia antiguas y quedaba encargada de una *mission civilisatrice* permanente. En este caso el atavío del nacionalismo era más bien neoclásico que gótico, y la *patrie* era definida por los ideales radicales de la república y la Revolución. En un pasaje significativo, Victor Hugo declara que los franceses son un *pueblo* unido por sus ideales revolucionarios, mientras que los ingleses son una *nación* hereditaria y gobernada por una jerarquía.[4] Todo esto significó importantes lecciones para los radicales mexicanos, los cuales estaban empeñados en la reconstrucción de su país y veían en el pasado más un objeto de aborrecimiento que una fuente de inspiración.

No menos que los liberales que los habían precedido, Ramírez y Altamirano definían desdeñosamente a Anáhuac como un país dominado por la superstición y la tiranía. Ramírez, por ejemplo, afirmaba que en el México prehispánico la vida toda había sido dominada por la religión y que "el terror estremecía todo el cuerpo social". Tras de examinar brevemente sus formas de gobierno, Ramírez concluía: "todas estas clases, empero, no forman sino una jerarquía [. . .] el pueblo se compone de súbditos y de esclavos". Huelga decir que Ramírez y Altamirano tenían una opinión igualmente despectiva de la Nueva España, a la que definían como un vasto monasterio dominado por la Inquisición, cuyo arte y literatura carecían del menor valor o interés. De hecho, Ramírez incluso pidió que se destruyera la hermosa estatua barroca de San Agustín que adornaba la fachada de la nueva Biblioteca Nacional, ubicada en una iglesia expropiada; según él, su figura retorcida era un bárbaro ejemplo de "arte frailesco".[5] Por su parte, Altamirano advertía a una joven poetisa que no leyera a Sor Juana Inés de la Cruz, el mayor de los poetas novohispanos, porque había crecido en "los tiempos del culteranismo, y de la Inquisición, y de

[3] Robert Rosenblum, *Transformations of Late Eighteenth Century Art*, Princeton, 1967, pp. 70-72; Robert L. Herbert, *David, Voltaire, Brutus and the French Revolution*, Londres, 1972, pp. 70-71, 109. Para una identificación de Simón Bolivar como republicano clásico, véase D. A. Brading, *Myth and Prophecy in Mexican History*, Cambridge, pp. 45-47.

[4] Raoul Girardet, *Le nationalisme français, 1871-1914*, París, 1966, pp. 12-14, 28; Jules Michelet, *Le peuple*, ed. Lucien Refort, París, 1946, pp. 246-48; Victor Hugo, *Les misérables*.

[5] Ignacio Ramírez, *Obras*, 2 vols., México, 1966, pp. 59, 99, 135.

la teología escolástica [. . .] a quien es necesario dejar quietecita en el fondo de su sepulcro y entre el pergamino de sus libros".[6]

Donde Ramírez y Altamirano diferían agudamente de Mora y Zavala, sin embargo, era en su entusiasmo por la insurgencia y sus líderes. Hidalgo ahora era celebrado como el "Padre de la Patria". En un pasaje notable, Ramírez declaraba que los mexicanos eran un nuevo pueblo, ni indígena ni español: "nosotros venimos del pueblo de Dolores, descendemos de Hidalgo". El significado radical de esta afirmación se hizo patente cuando Ramírez, al defender a Hidalgo del cargo de que no había redactado una constitución ni enunciado doctrina política alguna, afirmó que al insurgente lo regía la imagen de su patria emancipada y por eso había llamado a su pueblo a liberar al país del dominio español. De tal manera el Grito de Dolores representaba y consagraba un principio perdurable de acción política: confería al pueblo mexicano derechos de nacimiento radicales, mismos que exigían la insurrección contra la tiranía. La intensidad de este género de patriotismo liberal, cuyas raíces crecieron durante la lucha por la liberación del dominio extranjero, puede apreciarse bien en un comentario de Ramírez en 1865, cuando huía del avance de las tropas francesas: "¡Mueran los gachupines! [. . .] ¿Hay algún mexicano que no haya proferido en su vida esas palabras sacramentales [. . .] primer grito de mi patria?"[7] En suma, la anterior crítica liberal de la insurgencia se veía remplazada por la insistencia en la naturaleza esencialmente popular del movimiento, cuya ausencia de principios era más que compensada por la fuerza de su compromiso con la sagrada causa de la independencia.

Enfrascados en una guerra civil salvaje contra la Iglesia y sus aliados militares, los radicales procuraron dotar a su patria de todos los atributos de una religión cívica. Durante la lucha, Altamirano exclamó: "Los apóstoles del culto de la patria, al contrario de los apóstoles de la religión, deben morir combatiendo". En otro momento saludó a Benito Juárez como "el gran sacerdote de la república, nuestro inmortal presidente [. . .] el segundo poder de la independencia mexicana".[8] Una vez que aseguraron su victoria, los liberales procedieron a crear un panteón entero de héroes nacionales y establecieron un calendario de festividades públicas ordenado de tal manera que la "familia liberal" se reuniera en santuarios cívicos a fin de celebrar lo que equivalía a una liturgia oficial; su oratoria panegírica seguía de cerca el modelo de los sermones hagiográficos de la Colonia. En la ciudad de México, el gran Paseo de la Reforma se diseñó con el mismo propósito: las aceras adornadas con bustos de los notables del liberalismo, el flujo del tráfico interrumpido por un impresionante monumento a los líderes insurgentes, ahora reconocidos universalmente

[6] Ignacio Manuel Altamirano, *La literatura nacional*, 3 vols., México, 1949, t. II, p. 150.
[7] I. Ramírez, *Obras*, t. I, pp. 156, 180-83; 317.
[8] Ignacio Manuel Altamirano, *Discursos*, París, 1892, pp. 59, 99, 135.

como Padres de la Patria. Fue Justo Sierra, el principal discípulo de Altamirano, quien admitió la naturaleza esencialmente ideológica del culto oficial; al concluir su descripción de la Reforma y la Intervención, escribió: "La libertad había triunfado; la gran revolución reformista se había confundido con una guerra de independencia, y Patria, República y Reforma eran una cosa sola desde entonces".[9] No fue sino hasta la Revolución que intelectuales como Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio y José Vasconcelos, conscientes del abismo que separaba a la patria liberal del grueso del pueblo, recurrieron al concepto de nación mexicana e idearon toda una gama de teorías nacionalistas.

[9] Justo Sierra, *Obras Completas*, XIV vols., México, 1948, vol. IX, p. 388.

Impresión:
National Print, S. A.
San Andrés Atoto 12
Naucalpan, Estado de México
10-V-1991
Edición de 1 000 ejemplares